اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۷۲ء

مدیر:

ڈاکٹر عبدالرب

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۷۲ء)
مدیر	:	عبدالرب
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۷۲ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۳۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۱۲ | اقبال ریویو: جنوری تا مارچ، ۱۹۷۲ء | شمارہ: ۴

ہمارے قلمی معاونین

جناب محمد رضی الدین صدیقی	وائس چانسلر، اسلام آباد یونیورسٹی ، اسلام آباد
جناب بشیر احمد ڈار	سابق ناظم ، اقبال اکادمی ، کراچی
جناب محمد ریاض	استاد ، سنٹرل گورنمنٹ کالج ، اسلام آباد
جناب سید عبدالواحد	نائب صدر ، اقبال اکادمی ، کراچی
جناب نذیر احمد	صاحب خزانہ ، اقبال اکادمی ، کراچی
جناب عبدالقادر	استاد ، جامعہ کراچی ، کراچی

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی ، پاکستان

جلد ۱۲ | جنوری ۱۹۷۲ء ذیقعد ۱۳۹۱ھ | شمارہ ۴

مندرجات

مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں[1]

محمد رضی الدین صدیقی

طلوع اسلام سے قبل مذہبی پیشواؤں کی منظم کوشش تھی کہ عوام الناس کو پڑھنے لکھنے سے باز رکھا جائے تاکہ وہ وہم اور جہالت میں مبتلا رہیں اور پیشواؤں کی گرفت ان پر مضبوطی سے قائم رہے۔ انہیں ڈرایا جاتا تھا کہ اگر انہوں نے علم حاصل کرنے کی ذرا بھی کوشش کی تو سخت سزا اور عذاب کے مستحق ہوں گے۔ لکھنے پڑھنے کے متعلق مذہبی پیشواؤں کی اس اجارہ داری اور عوام الناس کو جاہل رکھنے کی سازش کے خلاف سب سے پہلا جہاد اسلام نے کیا اور امت مسلمہ کے ہر فرد کو علم حاصل کرنے کی تاکید کی۔ قرآن کریم میں لکھنے سوچنے سمجھنے اور غور و فکر کرنے کی بار بار تلقین کی گئی اور مظاہر قدرت کو خدا کی نشانیاں بتایا گیا۔ جن کو دیکھ کر انسان دور رس نتیجے اخذ کرتا اور خالق کائنات کی معرفت حاصل کرتا ہے۔

شارع علیہ الصلوٰۃ و السلام نے بھی تحصیل علم کو فرض قرار دے کر اور علم کو اپنا ہتیار بتلا کر امت کے ہر فرد کو غور و فکر کی ترغیب دی۔ اسی ذہنی انقلاب اور توہم پرستی سے آزادی کا نتیجہ تھا کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں نے سیاست اور تمدن کے علاوہ علم و فن کے میدان میں بڑی فتوحات کیں اور کوئی پانچ سو سال تک علمی دنیا کی رہبری کا فرض انجام دیا۔ میں نے ایک سابقہ مضمون میں بتایا ہے کہ مشاہدہ اور نظریہ کے امتزاج سے جدید سائنس کی بنیاد درحقیقت مسلم علماء ہی نے رکھی ہے اور اب تو مغربی

۱۔ یہ مقالہ اقبال اکادمی کے زیر اہتمام یوم اقبال کے موقع پر کراچی میں بتاریخ ۲۱ اپریل ۱۹۷۱ء پڑھا گیا۔

مورخین بھی اس امر کی شہادت دینے لگے ہیں کہ اس اولیت کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے ۔

اب یہ غور کرنے کی بات ہے کہ اگر مذہب اور سائنس میں کوئی تضاد ہوتا یا عقل سلیم کو استعمال کرنے کی ممانعت ہوتی تو قرون اولیٰ کے وہ مسلمان جو رسول کریم صلعم کے زمانے سے قریب تر تھے اور اسلام کی تعلیم سے بخوبی واقف تھے ، علم و فن میں اس قدر انہماک کو کیسے گوارا کرتے اور علوم فطرت میں اس قدر ترقی کیسے کرتے ۔ یہ اسلام ھی کی تعلیم کا نتیجہ اور اس کی پیدا کی ہوئی وسعت نظر تھی جس کی بدولت مسلمانوں میں یہ ذوق و شوق پیدا ہوا اور انہوں نے علمی تحقیقات اور سائنسی انکشافات میں اپنے جوہر دکھلائے ۔

تاریخ شاھد ہے کہ جب کبھی کسی گوشہ سے علم و فن کی توسیع اور اشاعت کے خلاف کوئی آواز اٹھی تو بعض اکابرین امت نے اس تنگ نظری کا ازالہ کرنے کی کوشش کی ۔ ان بزرگوں میں ایک قابل ذکر ھستی امام غزالی رح کی ہے جنہوں نے اپنی معرکہ الارا تصانیف ''احیاء علوم‌الدین'' اور ''المنقذ من الضلال'' میں ایک نہایت متوازن نقطہ نظر پیش کیا ہے ۔ حضرت امام کی موخرالذکر کتاب سے چند مقولے اس موقع پر نامناسب نہ ہوں گے وہ فرماتے ھیں :-

''ایک آفت اس شخص کی پیدا کردہ ہے جو اسلام کا نادان پیرو ہے ۔ وہ سمجھتا ہے کہ مذہب کو بچانے کے لئے ضروری ہے کہ ہر علم و حکمت کا انکار کیا جائے اور ان علوم کو جہل قرار دیا جائے ۔ اس معاملہ میں اس شخص کا غلو اس درجہ ہوتا ہے کہ وہ چاند گرھن اور سورج گرھن کے نظریوں کا بھی انکار کرتا ہے اور اس زعم میں مبتلا ہوتا ہے کہ ان گرھنوں کے متعلق جو کچھ حکما نے کہا ہے وہ خلاف شرع ہے ۔ جب اس شخص کی باتیں کوئی ایسا آدمی سنتا ہے جو ان علوم سے قطعی دلائل کی بنا پر واقف ہوتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اسلام جہل اور قطعی دلائل سے انکار پر مبنی ہے ۔ لہذا اگر یہ نادان پیرو سمجھتا ہے کہ مذہب کو ان علوم کے انکار سے تقویت پہنچتی ہے تو دراصل وہ مذہب کے حق

میں ایک عظیم جرم کا مرتکب ہوتا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ شرع میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ان علوم کے متعلق منفی یا مثبت طور پر کہی گئی ہو ۔ اسی طرح ان علوم میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مذہب کے خلاف ہو۔'' (المنقذ ص ۲۵)

میں نہیں سمجھتا کہ مذہب اور سائنس میں کوئی تضاد نہ ہونے کے متعلق اس سے زیادہ واضح طور پر کچھ کہا جاسکتا ہے جیسا کہ امام غزالی رح نے کہا ہے ۔ اگرچہ ان کی یہ تحریریں گیارھویں صدی میں دنیا کے سامنے پیش کردی گئی تھیں لیکن مغرب کے ازمنہ وسطیٰ میں کلیسائیت کا وہی تسلط برقرار رہا اور امام غزالی کی توضیحات کے صدیوں بعد بھی گلیلیو جیسے عظیم سائنس دان کو محض زمین کی حرکت کا ذکر کرنے پر سزا کا مستحق قرار دیا گیا ۔ اسی کلیسائی عقیدے کا اثر تھا کہ کپلر جیسے ماہر فلکیات نے جس کے مشاہدات پر نیوٹن کے قانون تجاذب کی بنیاد رکھی گئی ، سیاروں کی حرکت کی توجیہ یوں کی کہ ہر سیارہ میں ایک روح ہوتی ہے جو اس کو سورج کے گرد چکر دیتی ہے ۔ حاصل یہ کہ سائنس کو اسی اندیشہ سے مسخ کیا جاتا رہا کہ کہیں وہ مذہب کی مد مقابل نہ بن جائے ۔

پھر اس شدید مذہبی تعصب کا رد عمل بھی شدید ہونا لازمی تھا ، چنانچہ جب مغرب کی نشاۃ ثانیہ کا دور شروع ہوا تو وہاں کے علمی حلقوں میں الحاد اور لا ادریت کی تحریک زور پکڑتی گئی اور لوگوں نے مذہب کو سائنس کے اصولوں پر پرکھنا اور ان پر پورا نہ اترنے کے باعث مسترد کرنا شروع کیا ۔ جن لوگوں نے مذہب سے قطعی انکار نہیں کیا انہوں نے بھی اس کو خدا اور بندے کے درمیان ایک خانگی معاملہ قرار دے کر دنیاوی معاملات سے بالکل بے دخل کر دیا ۔ اہل مغرب کے یہ مادی نظریات ان کے سیاسی غلبہ اور حکومت کے ساتھ ساتھ مشرقی ممالک میں بھی پھیلتے گئے اور برصغیر کے مسلمان بھی ان سے محفوظ نہ رہ سکے ۔

انیسویں صدی کا یہی آخری زمانہ تھا جب اقبال نے ہوش سنبھالا اور ملت اسلامیہ کے نوجوان افراد کو جنہوں نے کسی قدر جدید تعلیم حاصل کی

تھی مذہب کو سائنس کے منافی سمجھ کر اس سے بیگانہ ہوتے ہوئے دیکھا ۔ تھوڑا بہت لکھ پڑھ کر گمراہی اور مادہ پرستی میں مبتلا ہونے والے نوجوانوں کی اصلاح و تربیت کے لئے اقبال نے ضروری سمجھا کہ اس زہر ہلاہل کا جو ملت کے جسد اجتماعی میں سرایت کرتا جا رہا ہے تریاق پیش کریں اور عقل محض کی خامیوں اور کمزوریوں کو اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم اور تجربہ کے نقائص کو واضح کریں تاکہ یہ علم کہیں حجاب اکبر نہ بن جائے ۔

لیکن افسوس ہے کہ اقبال پر بعض لکھنے والوں نے ان کے ساتھ سخت ناانصافی کی ہے اور ان کی چند نظموں اور اشعار کو لیکر جو جدید تہذیب کی چمک دمک سے مرعوب ہو کر اپنے شعار ملی سے غفلت یا انکار کرنے والوں کو جھنجوڑنے کے لئے اقبال نے لکھے تھے ، ان خیالات کے متعلق غلط تاثر پیدا کیا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ بعض موقعوں پر اقبال نے عقل کے محدود ہونے کا بیان ضروری سمجھا ہے لیکن اس سے ان کا مقصد ہرگز یہ نہیں تھا کہ عقل اور فکر کی تنقیص کی جائے ۔ ان کے منظوم کلام اور خطبات میں بے شمار مقامات ایسے ہیں جہاں انہوں نے عقل و خرد اور اس پر مبنی علم و حکمت کی اہمیت جتائی ہے اور مسلمانوں کو تاکید کی ہے کہ وہ تسخیر فطرت کی خاطر علم و فن میں کمال حاصل کریں اور اس طرح ملت اسلامیہ کو وسیع اور مستحکم بنائیں ۔ اپنے خطبات میں تو انہوں نے خاص طور پر بتایا ہے کہ نہ صرف مذہب اور سائنس میں کسی قسم کا تضاد نہیں ہے بلکہ ان میں ایک گونہ مطابقت بھی پائی جاتی ہے ۔ اس مضمون میں اسی اجمال کی تفصیل پیش کی جا رہی ہے ۔

ہوش و خرد اور جذب و جنوں یعنی ایمان اور یقین کا امتزاج اقبال کے فلسفہ کا خصوصی عنصر ہے اور ان کے کلام میں شروع ہی سے اس کا اشارہ ملتا ہے چنانچہ بانگ درا کا ایک شعر ہے :-

"الہی عقل خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری ، مجھے سر پیرہن نہیں ہے" (۱)

۱- بانگ درا ، طبع بست و دو ، ۱۹۶۳ ، صفحہ ۱۰۳

اسی طرح ضرب کلیم میں ''عقل اور دین'' کے عنوان سے فرماتے ہیں :-

''وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم
کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم
وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں
تجلیات کلیم و مشاھــــدات حکیم'' (۱)

اسی نکتے کی تشریح کرتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ مسلمان کی زندگی میں نہایت اندیشہ اور کمال جنون دونوں پائے جانے چاہئیں ، اور قبائے جنوں کو قامت خرد پر موزوں کرنا چاہیے ۔ اس کائنات میں ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ نور حق کی وساطت ہی سے دیکھتے ہیں اور حکمت اشیا جو اسرار حقیقت کو نمایاں کرتی ہے اس کی بنیاد قرآنی حکم ''انظر'' ہی پر رکھی گئی ہے ۔ اس نکتہ کو جاوید نامہ میں نہایت بلیغ پیرایہ میں یوں بیان کیا گیا ہے :-

''علم تا از عشق برخوردار نیست — جز تماشا خانۂ افکار نیست
این تماشا خانہ سحر سامری است — علم بے روح القدس افسون گری است (۲)
گفت حکمت را خدا خیر کثیر — ہر کجا این خیر را بینی بگیر (۳)
چشم او بر واردات کائنات — تا بہ بیند محکمات کائنات
دل اگر بندد بہ حق پیغمبری است — ورنہ حق بیگانہ گردد کافری است
علم بے عشق است از طاغوتیان — علم با عشق است از لاھوتیان
بے محبت علم و حکمت مردۂ — عقل تیرے بر ہدف ناخوردۂ
خوشتر آن باشد مسلمانش کنی — کشتۂ شمشیر قرآنش کنی'' (۴)

اقبال کے منظوم کلام میں سے یہاں صرف چند شعر پیش کئے گئے ہیں جن میں انہوں نے ذکر اور فکر کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کرنے کی تلقین کی ہے ۔ لیکن اس حقیقت کا اظہار شرح و بسط کے ساتھ اور مدلل پیرایہ میں انہوں نے اپنے خطبات میں کیا ہے اور اب میں ان ہی خطبات کی طرف رجوع کرتا ہوں ۔

۱- ضرب کلیم ، طبع دوازدھم ، ۱۹۶۵ ، صفحہ ۱۹ -
۲- جاوید نامہ ، طبع چہارم ، ۱۹۵۹ ، صفحہ ۴ -
۳- پیام مشرق ، طبع دھم ، ۱۹۶۳ ، صفحہ ٦ -
۴- جاوید نامہ ، صفحے ۸۲ - ۸۳ -

اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچے میں وضاحت کر دی ہے کہ اس دور کا انسان جس نے کائنات کی ہر شے کے متعلق سوچنے سمجھنے کی عادت ڈال لی ہے اور جس کو خود اسلام نے اس قسم کے غور و فکر کی تعلیم دی ہے ، مذہب کے متعلق وہ داخلی کیفیت نہیں پیدا کر سکتا جس پر در اصل دین کا دار و مدار ہوتا ہے ۔ اس لئے اس قسم کا ذہن رکھنے والے انسانوں کا یہ مطالبہ کہ مذہب کے متعلق معلومات کو مدلل پیرایہ میں پیش کیا جائے ، بالکل قدرتی ہے اور اقبال کہتے ہیں کہ اسی مطالبہ کی تکمیل کے لئے انہوں نے یہ خطبات تحریر کئے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ طبیعی سائنس کی بنیادوں میں تبدیلی ہو رہی ہے اور اس تبدیلی کے باعث وہ مادیت جو سائنس کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی معدوم ہوتی جا رہی ہے ۔ اب وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے میں ایسی ہم آہنگی محسوس کریں جس کا اس سے قبل خیال بھی نہیں آسکتا تھا ۔

جدید سائنس کے بنیادی اصولوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال اپنے خطبات میں اس امر کی تشریح کرتے ہیں کہ طبیعی سائنس جس کی تشکیل ان بنیادوں پر کی گئی ہے مادیت کو خیرباد کہہ چکی ہے اور اب حقیقت کے متعلق سائنس کے تصور اور مذہب کے تصور میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔ وہ بتاتے ہیں کہ سائنس حقیقت کو ایک باضابطہ منتظم وحدت کے طور پر نہیں پیش کرتی بلکہ اس کے مختلف اجزا سے فرداً فرداً بحث کرتی ہے ۔ سائنس کی تین بڑی قسمیں مادہ ، زندگی اور ذہن سے متعلق علوم پر یعنی طبیعی ، حیاتی اور نفسیاتی علوم پر مشتمل ہیں اور اسی سے سائنس کی محدود رسائی کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر علم حقیقت کا صرف ایک ہی پہلو پیش کر سکتا ہے اور مکمل حقیقت کو نہیں بیان کر سکتا کیونکہ سائنس کا طریق کار ہی کچھ اس قسم کا ہے ۔ اس کے برعکس مذہب حقیقت کو بحیثیت ایک وحدت کے محسوس کرتا ہے اور اس لئے اس کو سائنس سے ، جو حقیقت کے اجزا سے بحث کرتی ہے ، کسی قسم کا اندیشہ نہیں ہو سکتا ۔

پھر آگے چل کر اقبال بتاتے ہیں کہ مذہب کو معقول بنیادوں پر استوار کرنا ضروری ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ مذہب کی روح عقیدہ اور ایمان ہے

لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان محض احساسات اور جذبات سے کچھ زیادہ ہوتا ہے اور اس میں غور و فکر کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے ۔ اقبال کے اپنے الفاظ یہ ہیں :-

"Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a cognitive content." (۱)

اس کے علاوہ مذہب چونکہ ان عام صداقتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو انسانی سیرت کی تعمیر کرتی ہیں اور چونکہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی کی تشکیل اور رہنمائی مذہب کا مقصود اور منتہا ہے اس لئے اقبال کے خیال میں مذہب کی ان صداقتوں کو غیر معین نہیں چھوڑا جا سکتا ۔ کوئی شخص اس کے لئے تیار نہیں ہو سکتا کہ اپنے عمل کی بنیاد مشتبہ اصولوں پر رکھے اور یہی وجہ ہے کہ مذہب کے لئے سائنس سے بھی زیادہ ضروری ہے کہ اس کی تشکیل معقول بنیادوں پر کی جائے ۔

اقبال پروفیسر Whitehead کے اس خیال سے متفق ہیں کہ جب کبھی مذہب کو فروغ ہوتا ہے تو وہی زمانہ معقولیت کا بھی ہوتا ہے یعنی :

"The ages of faith are the ages of rationalism." (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ وجدان اور فکر کو ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے ۔ یہ دونوں ایک ہی سر چشمہ سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں ۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ عقل حقیقت کا تجزیہ کرکے اس کو جزواً جزواً سمجھتی ہے اور وجدان اس کو یکلخت بحیثیت مجموعی اخذ کر لیتا ہے ۔ دونوں کو اپنی نشو و نما کے لئے ایک دوسرے

۱- S. M. Iqbāl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islām* (Reprint; Lahore: Shaykh Muḥammad Ashraf , 1968) , p. 1.

۲ - *Ibid*, p. 2.

کی ضرورت ہے ۔ اقبال برگساں کی اس رائے سے متفق ہیں کہ وجدان کی حثیت ایک اعلیٰ قسم کے عقل کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

"In fact, intuition, as Bergsan rightly says, is only a higher kind of intellect."[1]

اقبال کی رائے ہے کہ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت مطلقہ کے طرز عمل سے قریب تر رکھتا اور اس میں گہری بصیرت کے لئے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کر دیتا ہے ۔ سچ تو یہ ہے کہ علم کی ہر جستجو عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لئے فطرت کا سائنسی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی فعل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرنا ۔ اس میں شک نہیں کہ بحالت موجودہ اس کی نگاہیں گام آھو پر ہیں لیکن اس کی تشنگئی علم اسے بہت جلد اس مقام پر لے جائے گی جہاں گام آھو کی بجائے ناف آھو اس کی رھبری کرے گا ۔ اس طرح عالم فطرت پر اسے مزید غلبہ حاصل ہوگا اور اسی طرح لامتناہی کائنات میں اسے وہ بصیرت حاصل ہوگی جس کی فلسفہ کو آرزو تو ہے لیکن جس کا پانا محال ہے ۔

اقبال بتاتے ہیں کہ مذہب کو معقول بنیادوں پر استوار کرنے کا کام خود پیغمبر اسلام صلعم ہی نے شروع فرمایا تھا جن کی مستقل دعا یہ تھی کہ "اے خدا مجھے اشیا کی حقیقت کا علم عطا فرما" ۔ یونانی فلسفہ کے برخلاف قرآن میں عالم محسوسات کو مشاہدہ کرنے اور اس سے حقیقت کا پتہ چلانے میں مدد لینے کی تلقین کی گئی ہے ۔ اپنے پانچویں خطبہ میں اسلامی ثقافت کی روح کی تشریح کرتے ہوئے اقبال نے تفصیل سے اس کا ذکر کیا ہے ۔ وہ بتاتے ہیں کہ انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے ۔ وہ اپنے ماحول کی تسخیر کر سکتا ہے تو صرف عقل استقرائی کی بدولت ۔ اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے ۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ خارجی سہاروں پر بسر نہیں کر سکتا ۔ اس کے شعور ذات کی تکمیل اسی طرح ہو سکتی ہے کہ وہ خود اپنے وسائل سے

---

۱ - *Ibid*, p. 3

کام لینا سیکھے ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے مذھبی پیشوائی کو ختم کیا ۔ بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا اور عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا ۔ انہی دو سرچشموں سے استفادہ کرنے میں اسلامی روح کا بہترین اظہار ہوا ہے ۔ قرآن کے نزدیک اجرام فلکی کا طلوع و غروب ، سایوں کا طویل ہونا ، دن رات کا بدل بدل کر آنا ، رنگ اور زبان کا فرق ، قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دور ، غرض یہ سارا عالم فطرت جس کا ادراک ہمیں اپنے حواس کے ذریعہ ہوتا ہے ، حقیقت مطلقہ کی نشانیوں سے بھرپور ہے اور اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و فکر سے کام لے ۔ یہ نہیں کہ اندھوں اور بہروں کی طرح ان سے اعراض کر لے کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں ان نشانیوں سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے وہ آئندہ زندگی کی حقیقتوں سے بھی اندھا ھی رہےگا ۔

''ومن کان فی ھذہ اعمی فھو فی الآخرۃ اعمی و اضل سبیلا'' ۔

اس طرح ھم دیکھتے ھیں کہ عالم فطرت اور تسخیر قوائے فطرت کو اقبال حیات ملی کی توسیع اور استحکام کے لئے ناگزیر سمجھتے ھیں چنانچہ ''رموز بیخودی'' میں اس نکتے کو یوں بیان کرتے ھیں :-

''ماسوا از بہر تسخیر است و بس
سینہء او عرضہء تیز است و بس

ھر کہ محسوسات را تسخیر کرد
عالمے از ذرہء تعمیر کرد

کوہ و صحرا ، دشت‌ودریا ، بحر و بر
تختہ تعلیم ارباب نظر

اے کہ از تاثیر افیوں خفتہء
عالم اسباب را دوں گفتہء

غائیش توسیع ذات مسلم است
امتحان ممکنات مسلم است

حق جہاں را قسمت نیکاں شمرد
جلوہ اش با دیدہء مومن سپرد

تا ز تسخیر قوائے ایں نظام
ذو فنونیہائے تو گردد تمام

نائب حق در جہاں آدم شود
برعناصر حکم او محکم شود''(۱)

اقبال کے نزدیک یہ خیال کہ فکر چونکہ محدود ہوتی ہے اس لئے لامحدود کو نہیں سمجھ سکتی ، علم میں فکر کی حیثیت سے متعلق غلط فہمی پر مبنی ہے ۔

۱- رموز بیخودی ، طبع ششم ، ۱۹۶۳ ، صفحے ۱۶۳ - ۱۶۶ -

یہ غلط فہمی اس لئے پیدا ہوئی کہ فکر کو ساکت اور جامد سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ متحرک ہے اور اپنی داخلی لامحدودیت کو بتدریج ظاہر کرتی جاتی ہے ۔ یہ اس تخم کی مانند ہے جو شروع ہی سے اپنے اندر پورے درخت کی وحدت کو سموئے ہوئے ہوتا ہے ۔ اس ذرے میں ایک پورا کل پوشیدہ ہے اور اسی کل کو قرآن کریم میں لوح محفوظ کہا گیا ہے ، جس میں تمام عالم موجود ہے اور جن کا اظہار بتدریج ہو رہا ہے ۔ اقبال بتاتے ہیں کہ ہم اس کائنات کی جزوی حقیقتوں پر غور کرتے کرتے ہی لامحدود کا تصور کرنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور اسی لئے قرآن میں بار بار مظاہر فطرت کے مشاہدے اور ان کے متعلق غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے ۔

فکر اور وجدان کے اس باہمی تعلق کو اقبال نے نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن نے غور و فکر کے ساتھ فطرت کے مشاہدے کی تلقین کی تو اس لئے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی ایک نشانی عالم فطرت ہے ۔ وہ قرآن کریم کی اس حقیقت پسندانہ روش کی طرف توجہ دلاتے ہیں جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت انہوں نے جدید سائنس کی بنیاد ڈالی ۔ قرآن نے انسان کی عمل پسندانہ یعنی Empirical روش کو اس کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ ٹھہرایا ۔ قرآن مجید کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی قوائے فطرت پر قابو حاصل کرنے کا ایک ممکن ذریعہ ہے ۔ آخر میں اقبال اس امر کی تشریح کرتے ہیں کہ خصوصاً موجودہ سائنسی دور میں انسانوں کو مذہب کی کس قدر ضرورت ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے اس کا علاج نہ تو عہد وسطی کی صوفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنیت اور لادینی اشتراکیت سے ۔ اس وقت دنیا کو حیات نو کی ضرورت ہے ۔ اگر عصر حاضر کا انسان وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت ۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان اور یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں اپنی اقدار اعلیٰ کو محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا ۔

فکر و ذکر اور عقل و عشق کے امتزاج کی یہی قرآنی تعلیم ہے جس کو اقبال نوع انسان کی نجات کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور جس کو انہوں نے نہایت دل نشین اور وجد آفرین انداز میں اپنے منظوم کلام میں جابجا پیش کیا ہے ۔ ایسی عقل کو جو عشق سے بہرہ ور ہو وہ ''حکمت کلیمی'' کے لقب سے موسوم کرتے ہیں اور اس کا موازنہ ''حکمت فرعونی'' سے کرتے ہیں جو آج کل مغرب پر مسلط ہے اور یہ ساری تباہی پھیلا رہی ہے ۔ ایک طرف تو حکمت کلیمی ہے جو سمجھتی ہے کہ :-

''هرچه می بینی ز انوار حق است — حکمت اشیا ز اسرار حق است
هر که آیات خدا بیند حر است — اصل این حکمت ز حکم 'انظر' است (۱)
معنیٔ جبریل و قرآن است او — فطرة الله را نگهبان است او'' (۲)

اور دوسری طرف حکمت فرعونی جس کی تاثیر ہی جدا ہے :-

''حکمتے از بند دیں آزادۂ — از مقام شوق دور افتادۂ (۳)
می شود در علم و فن صاحب نظر — از وجود خود نگردد باخبر (۴)
علم از و رسوا ست اندر شہر و دشت — جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
عقل اندر حکم دل یزدانی است — چوں ز دل آزاد شد شیطانی است'' (۵)

اقبال کو یقین ہے کہ ایسی ہی عقل جو ادب خوردۂ دل ہو اور جس کی بنیاد کتاب و حکمت دونوں پر رکھی گئی ہو - بنی آدم کو گمراہی سے نجات دلا سکتی اور صحیح راستہ دکھا سکتی ہے - اور وہی انسان جس کی سرشت میں ایمان اور عقل کا مناسب امتزاج ہو ایک ایسی نئی دنیا تعمیر کرسکتا ہے جو اس کی تحقیقی قوتوں کے لئے سازگار ہو :-

---

۱- پس چه باید کرد ، طبع ششم ، ۱۹۶۶ ، صفحه ۵۷ -
۲- ایضاً ، صفحه ۱۲ -
۳- ایضاً ، صفحه ۱۶ -
۴- ایضاً ، صفحه ۱۲ -
۵- ایضاً ، صفحے ۵۷ - ۵۸ -

"برگ و ساز، کتاب و حکمت است   این دو قوت اعتبار ملت است
آن فتوحات جهان ذوق و شوق   این فتوحات جہان تحت و فوق
ہر دو انعام خدائے لایزال   مومنان را آن جمال است این جلال(۱)
زیرکی از عشق گردد حق شناس   کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہم بر شود   نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ   عشق را با زیرکی آمیزده"(۲)

۱- مسافر، طبع ششم، ۱۹۶۶، صفحہ ۳۰ -
۲- جاوید نامہ، صفحہ ۷۱ -

اقبال ریویو
جنوری، ۱۹۷۲

سید علی ہمدانی اور اقبال

مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن

بشیر احمد ڈار

فرض کیجئے کہ جب خدا نے روز ازل شیطان کو حکم دیا کہ وہ آدم کو سجدہ کرے تو اس نے انکار کی جگہ اقرار کیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ جب جبریل ابلیس سے التجا کرتا ہے کہ وہ اب بھی اقرار جرم کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا امکان نہیں کیونکہ وہ دنیا یعنی عالم بے کاخ و کو کسقدر خاموش ہے اور اس کیلئے یہ سماں ناسازگار ہے۔ اس خاموش فضا میں جہاں سکون اور جمود کا دور دورہ تھا ابلیس نے اپنی نہی سے اچانک تموج پیدا کر دیا اور ہر طرف حرکت کا سماں پیدا ہو گیا۔ مانی نے اس واقع کو اپنی تمثیل کی زبان میں یوں بیان کیا ہے کہ عالم نور پر سکون اور خاموش تھا۔ لیکن جب عالم ظلمت نے عالم نور پر حملہ کیا تو ہر طرف ہر چیز متحرک ہو گئی اور عالم ظلمت سے اپنا دفاع کرنے میں مشغول ہو گئی۔ یعنی اس کائنات ارض کا آغاز صحیح معنوں میں ابلیس کے انکار میں مضمر ہے۔

گل ما از شرر بیگانہ بودے　　تہی از ہائے و ھو میخانہ بودے(۱)

اگر ابلیس نے انکار نہ کیا ہوتا تو ہماری زندگی بے مزہ ہوتی، اس میں نہ آرزو کی خلش ہوتی نہ مقصد کے حصول کے لئے کوشش پیہم اور نہ کامیابی کے بعد از سرنو کوشش کی تجدید۔ چنانچہ ابلیس اپنے انکار کی توجیہ کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ اس کائنات کی زندگی کا راز میرے انکار میں مضمر ہے۔ خدا انسان کے بدن میں روح پھونکتا ہے، لیکن اس کی تمام پرسوز زندگی کا دارومدار مجھ پر ہے۔ خدا سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

۱۔ پیام مشرق، صفحہ ۲۰۔

پیکر انجم ز تو گردش انجم ز من جاں بجہاں اندرم ، زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی شور بجاں من دہم تو بہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رہبرم (۱)

آدم کے مستقبل کے لئے ابلیس کا انکار ضروری تھا ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ اگر ابلیس انکار نہ کرتا تو اسے مستقل وصل حاصل ہوتا ۔ وہ ملحدوں کا سردار ہے لیکن وہ خدا کے وجود کا منکر نہیں ، اس نے انکار اس لئے کیا کہ آدم زندگی میں سرخرو تبھی ہو سکتا ہے اگر اس کے لئے میدان کارزار گرم کر دیا جائے اور اس لئے ابلیس نے آدم کی خاطر خدا کا حکم ماننے سے انکار کر دیا اسطرح وصل کی بجائے فراق اور وہ بھی ابد کا فراق اختیار کیا ۔ آدم کو اغوا کرتے ہوئے اس نے یہی بات اسے سمجھائی :

تو نہ شناسی ہنوز ، شوق بمیرد ز وصل چیست حیات دوام ! سوختن ناتمام (۲)

اسی بنا پر اقبال نے جاوید نامہ میں ابلیس کے لئے ''خواجۂ اہل فراق'' کا لقب استعمال کیا ہے یعنی ان تمام لوگوں کا سردار جن کا مسلک زندگی وصل کی بجائے فراق ہے جو بالفاظ مجدد الف ثانی طریق گسستن کو طریقۂ پیوستن سے بہتر سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ اس کے متعلق کہتے ہیں :

فطرتش بیگانۂ ذوق وصال زہد او ترک جمال لایزال
تاگسستن از جمال آساں نبود کار پیش افگند از ترک سجود (۳)

اسکی فطرت وصال سے نا آشنا ہے اور اسکا سلوک جذب سے عاری اور جمال لایزال سے متمتع رہنا اور وصل کی لذت سے بہرہ ور لیکن اس کا ذوق فراق اس بات کا متقاضی ہوا کہ وہ انکار کرکے ایک نئی زندگی کا آغاز کر سکے جو اس کے لئے زیادہ سازگار ہو ۔ چنانچہ آدم کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے :

در گذشتم از سجود اے بے خبر ساز کردم ارغنون خیر و شر
من بلے در پردۂ لا گفتہ ام گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام

۱۔ ایضاً ، صفحہ ۹۸ ۔
۲۔ ایضاً ، صفحہ ۹۹ ۔
۳۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۷ ۔

دران پاک میخانۂ بے خروش — چہ گنجائش شورش نامی و نوش
سیہ مستیٔ ابر و باران کجا — خزان چون نباشد بہاران کجا(۱)

جہاں شور و غوغا نہیں ، جہاں خزاں نہیں وہاں نہ چین کا مزہ ہو سکتا ہے اور نہ موسم بہار کی لذت سے آشنائی پیدا ہو سکتی ہے ۔ مختصراً ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس دنیا میں ابلیس نہیں ، وہ دنیا آدم کے رہنے کے لائق نہیں ۔ چنانچہ اقبال نے پیام مشرق کی نظم ''بہشت'' کے آخری شعر میں اسکو واضح طور پر بیان کر دیا ہے ۔

مزی اندر جہان کور ذوقے — کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ابلیس کا وجود ناگزیر ہے تو آدم و ابلیس کا باہمی رشتہ کیا ہونا چاہیئے ؟ یہ رشتہ تعاون کی بجائے تصادم کا ہونا چاہیئے ۔ ابلیس آدم کو نصیحت کرتا ہے :

در جہاں با ہمت مردانہ زی — غمگسار من ! زمن بیگانہ زی(۲)

اس دنیا میں ہمت مردانہ سے کام لے اور مجھ سے بیگانوں کی طرح سلوک کر ۔ لیکن محض منفی رویے کے بجائے جو اس شعر سے ٹپکتا ہے دوسری جگہ شاہ ہمدان مثبت رویے پر زور دیتے ہیں ۔

بزم با دیو است آدم را وبال — رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اہرمن باید زدن — تو ہمہ تیغ آں ہمہ سنگ فن

ابلیس سے بزم آرائی انسانی زندگی کے لئے مصیبت ہے ، آدم کی فلاح و بہتری ابلیس سے مسلسل تصادم میں ہے ۔ اپنے آپ کو تلوار سمجھو اور ابلیس کو پتھر جس سے رگڑ کر تلوار تیز ہوتی ہے ۔ جتنی تیزی پیدا ہوگی اتنا ہی تصادم میں لذت ہوگی اور دونوں جہانوں میں سرخ روئی کا امکان پیدا ہوگا ۔

۱۔ کلیات غالب ، صفحہ ۱۶۳ ۔
۲۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۵۹ ۔

ہمارے ہاں صوفیا نے آدم و ابلیس کی اس ازلی آویزش کو ایک اور شکل میں پیش کیا ہے ۔ عبدالکریم الجیلی نے ''انسان کامل'' میں خدا کی دو گونہ صفات کا ذکر کیا ہے ۔ مثلاً وہ غفار بھی ہے اور قہار بھی ، القابض بھی اور الباسط بھی ، المعز اور المذل ، الضار اور النافع ، الہادی اور المضل وغیرہ وغیرہ ۔ خدا نے اپنی ذات سے نفس محمد ﷺ کی تخلیق کی ۔ ایک طرف ملائکہ نور ہیں جن سے صفات جمال ، روشنی اور ہدایت کی تجلی ہوتی ہے اور دوسری طرف انبوہ شیاطین ہے جو خدا کی صفات جلال ، ظلمت اور مضل کی تجلی کا مرکز ہے (اردو ترجمہ صفحہ ۲۴۰) ۔ یہ نظریہ ایک طرح خیر و شر کی دوئی کی تشریح کے لئے پیش کیا گیا اور یہ حقیقت ہے کہ شر کی تخلیق اسی ہستی کی مرہون منت ہے جو منبع خیر محض ہے کیونکہ خیر کا دارومدار کلی طور پر شر پر ہی ہے ۔ زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں :

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست — گفتا مئے کہ تلخ تر او نکو تر است
گفتم کہ شر بفطرت خامش نہادہ اند — گفتا کہ خیر او نشناسی ہمیں شر است (۱)

میں نے کسی سمجھ دار انسان سے سوال پوچھا کہ زندگی کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ وہ ایک شراب ہے جو جتنی زیادہ ترش اور تلخ ہو اتنی ہی اچھی ہوتی ہے ۔ میں نے کہا کہ زندگی کچھ عجیب شے ہے جسکی فطرت میں شر پنہاں ہے ۔ ایسی حالت میں کیا کیا جائے؟ اس جہاں دیدہ بزرگ نے جواب دیا کہ شر اور خیر دونوں ملے جلے پائے جاتے ہیں ۔ اگر خیر کی تلاش ہے تو شر سے دامن بچانا ممکن نہیں بلکہ اسی شر میں ہی خیر پنہاں ہے ، صرف تمہاری ہمت کی ضرورت ہے ۔

اسی حقیقت کا اظہار شاہ ہمدان نے اسی قطعہ کے پہلے شعر میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : (۲)

بندۂ کز خویشتن دارد خبر — آفریند منفعت را از ضرر

---

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۱۴۵ ۔
۲ ۔ جاوید نامہ صفحہ ۱۸۶ ۔

وہ انسان جو اپنے سود و زیاں سے واقف ہے وہ شر سے خیر اور نقصان سے فائدہ حاصل کرتا ہے ۔ گویا دوسرے لفظوں میں شر کی نفی نہیں کی گئی بلکہ اسے ذریعۂ خیر بیان کیا گیا ہے ۔

اسی حقیقت کو اقبال نے پیام مشرق کی ایک نظم ''شوپن ہار و نیٹشا'' میں بیان کیا ہے ۔ (۱) ایک جانور اڑتا ہوا جا رہا تھا کہ پھول کا کانٹا اسکو چبھ گیا ۔ اس تکلیف کے احساس نے اسے بری طرح پریشان کیا ۔ زندگی کے اس پہلو پر اس نے شدت سے واویلا کیا ۔ اسے کائنات میں سوائے تکلیف اور رنج کے اور کچھ نظر نہ آیا ۔ خون بیگناہ لالے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ دنیا کی تمام بنیاد کجی پر رکھی گئی ہے اور ہر صبح شام پر ختم ہوتی ہے ۔ وہ کون سی خوشی ہے جسکا انجام حسرت ناک غم اور ناکامی پر نہیں ہوتا ۔ پاس ہی ھد ھد بیٹھا تھا ۔ اس نے جب یہ واویلا اور آہ و فغاں سنی تو فوراً اٹھا اور چونچ سے وہ کانٹا جانور کے جسم سے نکال دیا اور پھر اسے نصیحت کی کہ نقصان اور تکلیف کو خندہ پیشانی سے برداشت کرنا چاہئے اور اسی نقصان کو اپنے فائدہ کے لئے استعمال کرنا چاہئے ۔ جب پھول کا سینہ چیرا جاتا ہے تو اس سے زرناب یعنی خالص سونا حاصل ہوتا ہے ۔ اگر صحیح خوشی حاصل کرنی ہے تو کانٹوں سے مانوس ہونا ناگزیر ہے ، درد ہی سے درمان یعنی علاج حاصل کرنا چاہئے ۔

درمان ز درد ساز اگر خستہ تن شوی   خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

گوتم بدھ اور شوپن ھاور دونوں نے اس دنیا میں تکلیف اور مصیبت کے وجود کو حقیقت سے زیادہ قابل اعتنا سمجھا اور اسی بنا پر اپنا دین تعمیر کیا جو اس دنیا کی مکمل نفی پر مبنی ہے ۔ اسلام کے نزدیک یہ دنیا واقعی تکلیف اور مصیبت کا گھر ہے ، قابل فنا اور تغیر پذیر ہے لیکن اس کے باوجود یہ دنیا آدم کے لئے دارالامتحان ہے جس کا وجود اس کے ارتقا کے لئے ضروری ہے ۔ عقلی طور پر تو شوپن ھاور کا یہ نقطہ نگاہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں

۱ ۔ پیام مشرق ، صفحے ۲۳۴ - ۲۳۵ ۔

راحت کے مقابلے پر تکالیف کا پلڑا بھاری ہے ۔ لیکن دنیا کی زندگی کا جواز محض رحمت و زحمت کے مقداری پیمانے پر منحصر نہیں ۔ اس کا جواز انسان کی ان اخلاق اور روحانی کوششوں پر منحصر ہے جو انسانوں کی فلاح کے لئے اور معاشرے کی اصلاح کے لئے اس سے سرزد ہوتی ہیں ۔ قرآن مجید میں آتا ہے کہ ''کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ جنت میں بے مشقت داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان قدیم لوگوں کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا ۔ کہ جب ان کے مخالفین کے باعث ایسی ایسی تنگی اور سختی واقع ہوئی اور ان کو یہاں تک پریشان کیا گیا کہ پیغمبر اور ان کے ہمراہی پکار اٹھے کہ اللہ کی مدد کب آئے گی ۔'' (۱) اس طرح زندگی اور یہ دنیا سب با معنی ہو جاتے ہیں اور خیر اور شر کی آمیزش باعث رحمت ہو جاتی ہے ۔ اگر شر کی مقدار ہیچ ہے تو اس کے مقابلے میں انسان کی کارکردگی بھی معمولی ہوتی ہے اور اس کی شخصیت بھی زیادہ بار آور نہیں ہوتی ، اس سے جو گناہ سرزد ہوتا ہے وہ بھی ''بے لذت و سرد'' ہوتا ہے چونکہ اس کا ابلیس آتشیں ہونے کی بجائے خاکی نہاد ہوتا ہے ۔ (۲) ۔ اسی لئے انسان جب دنیا کے امتحان کے بعد ذات خداوندی کے حضور کھڑا ہوتا ہے تو عذر پیش کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ خیر تک پہنچنے کے لئے شر کے سمندر سے گزرنا ناگزیر ہے ۔

رام نگردد جہاں تا نہ فسونش خوریم | جز بکمند نیاز ناز نہ گردد اسیر
تا شود از آہ گرم این بت سنگیں گداز | بستن زنار او بود مرا ناگزیر (۳)

قیامت کے دن آدم اپنے گناہوں کا عذر پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ابلیس کا فسوں اس لئے چلتا ہے کہ اس کے بغیر تسخیر کائنات ممکن نہیں ۔ اس نقطہ نگاہ کو اقبال نے جاوید نامہ میں بھی بیان کیا ہے :

چوں بروید آدم از مشت گلے | با دلے با آرزوئے در دلے
لذت عصیاں چشیدن کار اوست | غیر خود چیزے ندیدن کار اوست

---

۱ - قرآن ، ۲ : ۲۱۴ ۔
۲ - اقبال ، ارمغان حجاز ، طبع ہشتم ، صفحہ ۱۸۲ ۔
۳ - پیام مشرق ، صفحہ ۱۰۱ ۔

زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست   تا خودی ناید بدست آید شکست(۱)

آدم پیدا ہوتا ہے تو اس کے دل میں آرزو اور تمنا کا دریا موجزن ہوتا ہے اور یہی شے اسے عصیان اور بے راہ روی کی طرف لے جاتی ہے اور جب تک عصیان نہ ہو اسکی خودی مضبوط و مستحکم نہیں ہوتی ۔ گویا خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو معلوم ہوتے ہیں اور ان کا مقصد ایک ہی دکھائی دیتا ہے اور وہ دونوں ایک ہی دائرے میں کارفرما ہیں ۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے (۲) میں فرماتے ہیں کہ ''خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ ہیں''۔ اگرچہ منطقی طور پر ہمیں اکثر دفعہ ایک کل کو اس کے اجزا میں تقسیم کر کے دیکھنا پڑتا ہے لیکن اگر کل کا بہ حیثیت کل مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ کئی متضاد و مختلف کیفیات کا مجموعہ ہے ۔

مولانا روم نے اس خیر و شر ، زشت و نکو اور لطف و قہر کی یکجائی کا ذکر کیا ہے ۔ دفتر دوم (۲۶۸۰ و ما بعد) میں فرماتے ہیں :

قہر و لطف جفت باشد ہمدگر   زاد ازیں ہر دو جہانے خیر و شر
گرچہ ایں دو مختلف خیر و شر اند   لیک ایں ہر دو بیک کار اندرند

یعنی قہر و لطف دونوں اکٹھے پائے جاتے ہیں اور اس طرح خیر و شر کا معرکہ شروع ہوتا ہے ۔ لیکن مختلف و متضاد ہونے کے باوجود ان کا کام ایک ہی ہے، دونوں اسی کام میں رواں ہیں ۔ لیکن ان تمام تمثیلات کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ یہ مسئلہ بہت نازک ہے ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ پھول اور کانٹے ایک ہی پودے سے نکلتے ہیں اور اس کے باوجود ان میں کشمکش جاری ہے ۔ آخر کیوں

چون گل از خار است و خار از گل چرا   ہر دو در جنگند و اندر ماجرا(۳)

اور اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اقبال کہتے ہیں :

---

۱ - جاوید نامہ ، ۲۱۲ - ۲۱۳ ۔
۲ - *Reconstruction*, p. 129
۳ - مثنوی ، دفتر اول ، ۲۷۰۳ ۔

چه گویم نکتهٔ زشت و نکو چیست　　زبان لرزد که معنی پیچدار است
برون از شاخ بن خار و گل را　　درون او نه گل پیدا نه خار است(۱)

خیر و شر کا مسئلہ بہت نازک اور پیچدار ہے ۔ شاخ پر پھول بھی ہے اور کانٹے بھی لیکن شاخ کے اندر کوئی تفریق نہیں ، سب ایک ہی چیز ہے ۔ گویا زندگی اسی گل و خار کے تضاد کے باوجود یکجائی کا نام ہے ۔

ایک طرف خیر و شر ، زشت و خوب کا تصادم کار فرما ہے اور دوسری طرف انسان اپنی فطری کمزوری کے باعث غلط راستے کی طرف قدم بڑھاتا ہے اور اس طرح نہ صرف اپنی انفرادی زندگی میں نتائج کا کڑوا پھل چکھتا ہے بلکہ اجتماع اور معاشرہ میں پراگندگی انتشار اور فتنوں کا دروازہ کھولنے کا باعث بنتا ہے ۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس تصادم اور انسان کی فطری کمزوری کو مد نظر رکھتے ہوئے کوئی مداوا ہے ؟

سورۂ دھر (آیت ۳) میں خدا فرماتا ہے کہ ہم نے انسان کو بالیقین سیدھا راستہ بتا دیا ہے ، اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ سیدھے راستے پر چلے یا غلط راستہ اختیار کرے ۔ اس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اگرچہ انسان کو نیکی اور بدی کے راستوں پر چلنے کا کلی اختیار دیدیا گیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اسکو نیکی کا راستہ واضح اور صاف طور پر دکھا دیا گیا ہے ۔

جب آدم سے غلطی سرزد ہوئی اور وہ شیطان کے ورغلانے میں آ کر غلط راستے پر گامزن ہوا تو اسکو تنبیہ کی گئی ۔ قرآن حکیم میں آتا ہے ۔

فتلقی آدم من ربہ کلمٰت ۔ فتاب علیہ (۲)

آدم کو القا ہوئے چند کلمات اپنے رب کی طرف سے ۔ پس اللہ نے اسکی طرف رحمت سے توجہ فرمائی

گویا القائی ربانی ایک ایسی حقیقت ہے جس کے باعث آدم نے اپنے گناہ پر ندامت کا اظہار کیا اور اس طرح وہ عصیان و طغیان کے رسواکن نتائج سے محفوظ ہو

---

۱ - پیام مشرق ، صفحہ ۱۰۵ ۔
۲ - قرآن ، ۲ : ۳۷ ۔

گیا ۔ اس سے اگلی آیت میں خدا وعدہ فرماتا ہے کہ میری طرف سے تمہارے لئے ہدایت آئے گی اور جس نے بھی اس ہدایت کی پیروی کی تو وہ خوف و حزن سے آزاد رہے گا اور فلاح پائے گا ۔

جب موسیٰ علیہ السلام فرعون کے پاس جانے لگے تو خدا کی طرف سے انہیں دو تحفے عطا ہوئے جنہیں عصائے موسوی اور ید بیضا کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو فرعون کے سامنے ان کی مدد اور حجت تھے ۔ قرآن حکیم انہیں ''برھانان'' (۱) یعنی دو برھان کا نام دیتا ہے ۔ اس برھان کی تشریح ایک اور جگہ یوں کی گئی ہے کہ اے لوگو! تمہارے رب کی طرف سے ''برھان'' تمہارے پاس پہنچ چکا ہے اور پھر آگے کہا ہے کہ ہم نے تم پر ''نورمبین'' نازل فرمایا ہے (۲) ۔

قرآن حکیم میں مختلف جگہ الہامی کتابوں کے لئے نور و ہدایت کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔ مثلاً سورہ ۵، آیت ۱۵ اور ۱۶ میں اہل کتاب کو خطاب کر کے قرآن مجید کے متعلق کہا گیا ہے کہ تمہارے لئے اللہ کی طرف سے نور اور کتاب مبین آئی ہے جو خدا کی رضا تلاش کرنے والوں کی ہدایت کرتی ہے اور انہیں ظلمت سے نور کی طرف لے جاتی ہے ۔ سورہ ۶ ، آیت ۹۲ میں تورات کے متعلق ''لوگوں کے لئے نور اور ہدایت'' کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ۔

سورہ ۴۲ آیت ۵۲ میں قرآن مجید کے متعلق ''نور'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے خدا اپنے بندوں میں سے بعض کی ہدایت کرتا ہے ۔

لیکن کم از کم دو جگہ ''نور'' کا لفظ قرآن اور اسلام سے علیٰحدہ مفہوم میں استعمال ہوتا معلوم ہوتا ہے ۔ سورہ ۵۷ آیت ۲۸ میں مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ تمہیں نور دیتا ہے جسکی روشنی میں تم قدم اٹھاؤ گے ۔ دوسری جگہ زیادہ واضح معلوم ہوتا ہے :

---

۲ ۔ ایضاً ، ۲۸ : ۳۲ ۔

۳ ۔ ایضاً ، ۴ : ۱۷۵ ۔

افمن شرح اللہ صدرہ للاسلام فھو علیٰ نور من ربہ (۱)	سو جس شخص کا سینہ اللہ نے اسلام کے لئے کھول دیا ، پس وہ اپنے رب کی طرف سے نور پر ہے ۔

یعنی ''نور'' ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جو انسان پر بلاواسطہ خدا کی طرف سے نازل ہوتی ہے جس کی روشنی میں وہ نیکی اور بدی میں نہ صرف تمیز کر سکتا ہے بلکہ کٹھن حالات میں بھی وہ نیکی کی طرف ہی قدم بڑھاتا ہے ۔ یہ نور مبین ہی ہے جس کے بغیر صحیح راستے کی طرف بڑھنا ذرا مشکل ہو جاتا ہے ۔

اس سلسلے میں حضرت یوسف کا واقعہ زیادہ واضح ہدایت پیش کرتا ہے ۔ جب زلیخا نے انہیں بدی کی ترغیب دی تو بیان کیا جاتا ہے کہ : اور اس عورت کے دل میں تو ان کا خیال جم ہی رہا تھا اور انکو بھی اس عورت کا کچھ کچھ خیال ہو چلا تھا ۔

لولا ان را برھان ربہ ۔ کذالک لنصرف عنہ السوء والفحشاء	اگر وہ اپنے رب کی طرف سے ''برہان'' نہ دیکھ لیتے ۔ اس طرح ہم نے ان کو سوء اور فحشاء سے دور رکھا ۔

برہان کے لفظی معنی دلیل کے ہیں لیکن : قرآن نے برہان کے ساتھ لفظ دیکھنا لگا کر اس کے لغوی معنوں کی حقیقت بالکل بدل ڈالی ہے ۔ دلیل کا سمجھایا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کہا جاتا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے ۔ افلاطون نے مکالمہ ''جمہوریت'' میں(۵۰۷) ''دید'' کو تمام حسوں میں افضل ترین تسلیم کیا ہے ۔ اس طرح اس کے نزدیک اعیان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی دیکھنے یا آنکھ سے مشابہ ہے ۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان اعیان یا تصورات کو عقل کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں ۔ ''روح آنکھ کی طرح ہے جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور

۱۔ ایضاً ، ۳۹ : ۲۲ ۔

وجود چمکتے ہیں تو روح دیکھتی ہے اور عقل و دانائی سے منور ہو جاتی ہے''(۱)
یہی وہ مشاہدۂ اعیان ہے جسکو قرآن نے اس جگہ مشاہدۂ برہان کے الفاظ میں
پیش کیا ہے ۔ نیکی اور صداقت کے اس منور تصور کو دیکھ کر حضرت یوسف کے
لئے بدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا ۔ ۔ ۔'' (۲)

گویا القائے ربانی، نور مبین اور برہان سبھی مختلف الفاظ ہیں ایک
بنیادی حقیقت کے کہ جب انسان عقل و خرد کی منزل سے آگے کی طرف قدم
بڑھاتا ہے اور خدا کی توفیق اس کی راہنمائی کرتی ہے تو وہ شنید کی منزل سے
گزر کر دید کی منزل میں داخل ہوتا ہے اور یہی وہ منزل ہے جہاں عشق و جنوں
کی کارفرمائی شروع ہوتی ہے ۔

مولانا روم نے دفتر اول میں اس ارتقا کا ذکر کیا ہے (اشعار ۳۹۰۵ و ما بعد) -
فرماتے ہیں کہ لوگ کھیتوں سے گندم کے خوشے حاصل کرتے ہیں اور
پھر اسکو کوٹ کر آٹا بناتے ہیں جس سے قوت افزا روٹی بنتی ہے ۔ جب اس روٹی
کو دانت سے چبا کر کھایا جاتا ہے تو عقل و فہم و جان ظاہر ہوتے ہیں ۔

باز آں جاں چونکہ محو عشق گشت   یعجب الزراع آمد بعد گشت

اس کے بعد وہ انسان عشق سے آشنا ہوتا ہے اور اس کی حیثیت وہی ہوتی
ہے جس کا ذکر قرآن مجید (۳) میں آتا ہے ۔ نبی اکرم کے ساتھی ایسے لوگوں پر
مشتمل ہیں جو خدا کے حضور سجدہ گزار ہیں اور خدا کے فضل اور رضا کے
خواستگار ۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی پیشانیوں پر سجدوں کے نشان ہیں ۔ یہی بیان
تورات میں بھی تھا اور یہی انجیل میں ۔ ان کی مثال اس بیج کی سی ہے جو
زمین سے پھوٹتا ہے پھر مضبوط ہو کر اپنے پاؤں پر کھڑا ہوتا ہے اور جسکو

---

۱ - مکالمۂ جمہوریت ۵۰۸ ، انگریزی ترجمہ جوویٹ ، جلد اول ،
صفحہ ۷۶۹ - ۷۷۰ -

۲ - دیکھئے راقم الحروف کی کتاب حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق ، ادارہ
ثقافت اسلامیہ ، لاہور ، صفحہ ۳۰۹ -

۳ - قرآن ، ۴۸ : ۲۹ -

دیکھ کر بونے والا خوش ہوتا ہے ۔ چنانچہ جب انسان تمام منزلیں طے کرتا ہوا عشق کی منزل میں داخل ہوتا ہے تو اس کا خالق اس پر بے اندازہ خوش ہوتا ہے ۔

عشق سلطان است و برہان مبیں هر دو عالم عشق را زیرنگیں(۱)

یعنی عشق سلطان بھی ہے اور برہان مبین بھی ۔ اور اسی کی طفیل دونوں عالم کی حکمرانی بھی حاصل ہوتی ہے ۔ یہ عشق کی انتہائی منزل کا بیان ہے ۔ اس کی ابتدائی منزل یہی ہے کہ انسان کے سامنے جب بدی اور نیکی ، زشت و خوب کا تصادم پیش ہوتا ہے تو وہ بڑی آسانی سے بدی سے منہ موڑ لیتا ہے ۔ جب سقراط کہتا ہے کہ علم ہی نیکی ہے تو اس کی مراد علم سے وہ علم نہیں جسکو حاصل اس لئے کیا جاتا ہے کہ لوگوں کا استحصال کسطرح کیا جائے بلکہ اس علم سے مراد وہ حکمت ہے جسکے لئے قرآن مجید نے خیر کثیر کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور جس کے (۲) باعث انسان برائیوں سے محفوظ رہتا ہے ۔

اسی ذہنی اور قلبی انقلاب کیلئے صوفیا نے خلق جدید کی اصطلاح استعمال کی ہے ۔ یہ اصطلاح قرآن مجید میں مختلف جگہوں پر استعمال ہوئی ہے ۔ بعض جگہ (۱۳ ، ۵ اور ۳۴ ، ۷) اس سے مراد انسان کی طبعی زندگی کے بعد کی زندگی ہے اور بعض جگہ (۱۴ ، ۱۹ اور ۳۵ ، ۱۶) اس سے مراد ایک نئی قوم ہے ۔ لیکن صوفیا نے اسکو اس اخلاقی انقلاب کیلئے استعمال کیا ۔ حضرت عیسیٰ نے ایک یہودی سردار سے خطاب کرتے ہوئے اس روحانی انقلاب کا ذکر اسی تجدید حیات سے کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ”میں تجھ سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت کو دیکھ نہیں سکتا ۔ ۔ ۔ تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے“ (۳ ، ۳-۷) ۔

جاوید نامے میں اقبال نے اس جدید پیدائش کا ذکر کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

از طریق زادن اے مرد نکوئے آ مدی اندر جہان چار سوئے

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸ ۔
۲- قرآن ، ۲ : ۲۶۹ ۔

هم براں جستن بہ زادن می تواں بندھا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است داندآں مردے کہ او صاحب دل است

اس نئی پیدائش اور پہلی پیدائش کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آں ز مجبوری است ایں از اختیار آں نہاں در پردہ ہا ایں آشکار
آں سکون و سیر اندر کائنات ایں سراپا سیر بیروں از جہات
آں یکے محتاجبی روز و شب است واں دگر روز و شب اورا مرکب است
زادن طفل از شکست اشکم است زادن مرد از شکست عالم است
جان بیدارے چو زاید در بدن لرزہ ھا افتد دریں دیر کہن

اسی روحانی انقلاب کا تذکرہ ایک دوسری شکل میں بھی اکثر کیا جاتا ہے ۔ آدم اور ابلیس کے باہمی تصادم سے انکار ممکن نہیں اور نہ ہم اس تصادم سے بچنے کیلئے ابلیس کو قتل کر سکتے ہیں کیونکہ وہ تو ''اعماق دل'' میں جاری و ساری ہے ۔ ایک دفعہ ابلیس کے متعلق بات ہو رہی تھی اور حضور نے فرمایا کہ ہر آدمی کے ساتھ اسکا شیطان ہوتا ہے ۔ اسپر کسی شخص نے پوچھا : کیا حضور کے ساتھ بھی ہے ! آپ نے فرمایا کہ ہاں ، میرے ساتھ بھی شیطان موجود ہے مگر میں نے اسے مسلمان بنا لیا ہے ۔ یہی قدم اس روحانی انقلاب کی علامت ہے ۔

خوشتر آں باشد مسلمانش کنی کشتۂ شمشیر قرآنش کنی
کور را بینندہ از دیدار کن بو لہب را حیدر کرار کن(۱)

بہتر ہے کہ اسکو مسلمان کرے یعنی قرآن کی تعلیم سے اسکو منور کیا جائے ۔ اسطرح نور مبین اور ''برہان'' کا مشاہدہ اور دیدار حاصل ہوگا جس سے انسان کے پائے استقامت میں کبھی لغزش کا امکان نہیں رہتا اور بولہبی کراری میں تبدیل ہو جاتی ہے ۔

دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش ۔(۲)

۱۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۸۳ ۔
۲۔ ارمغان حجاز ، صفحہ ۲۳ ۔

اس مسئلہ خیر و شر کی تشریح کے بعد زندہ رود نے کشمیر کے حالات ذرا تفصیل سے شاہ ہمدان کے سامنے پیش کئے ۔ شاہ ہمدان جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کشمیر کے حقیقی معنوں میں خالق تھے اور اس لئے بھی مناسب تھا کہ ان کے سامنے مظلومی کی تصویر کھینچ دی جائے اور ان سے اس کا مداوا طلب کیا جائے ۔ آسمان کے نیچے اس زمین میں انسان انسان کا دشمن ہے اور ایک قوم دوسری قوم کی دشمن ۔ اپنی بے انتہا خوبیوں اور فنی کمالات کے باوجود وہ بد قسمت آزادی کی نعمت سے محروم ہے ۔

کاروانہا سوئے منزل گام گام کار او ناخوب و بے اندام و خام(۱)

سب کارواں اپنی اپنی منزل کیطرف گامزن ہیں لیکن وہی ایک بد نصیب ہے جس کا کام بالکل خراب ہے ۔ اس کے ملک کی خوبصورتی اپنی مثال آپ ہے ۔ ایسا سماں ہے جہاں ہر طرف خدا کی قدرت یاد آتی ہے ۔

کوہ و دریا و غروب آفتاب من خدا را دیدم آنجا بے حجاب(۲)

اس کے پہاڑ اور دریا اور پھر پہاڑوں میں غروب آفتاب کا منظر

جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین خلیل(۳)

یہی بھی وہ ملکوت السماوات و الارض ہیں جن کو دیکھکر حضرت ابراھیم کو خدا کی ذات کا یقین محکم حاصل ہوا تھا ۔ لیکن یہ قوم ان فیوض آسمانی و زمینی سے قطعاً محروم ہے ۔ بڑے دلفگار انداز میں ان تلخ حقائق کا تذکرہ کرنے کے بعد ان سے مداوا چاہتے ہیں ۔ شاہ ہمدان نے اس کا حل جسم و جاں ، روح و بدن اور تن اور من کے تضاد اور تعلق سے پیش کیا ہے ۔

اس مسئلے کا ایک فلسفیانہ پہلو ہے جسکا ذکر اقبال نے تشکیل جدید میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں : ''کیا ڈیکارٹ کی طرح ہم یہ کہیں کہ روح اور جسم

۱- جاوید نامہ ، صفحہ ۱۸۷ -
۲- ایضاً ، صفحہ ۱۸۸ -
۳- بانگ درا ، صفحہ ۲۹۲ -

دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور آزاد ہے ، گو کسی پر اسرار طریق پر باہم وابستہ؟(۱) ـــ ـــ ـــ ڈیکارٹ پہلا شخص تھا جس نے یہ مسئلہ (تعلق جسم و جان) باقاعدہ طور پر اس شکل میں پیش کیا اور میری رائے ہے کہ اس کا یہ خیال ان اثرات کا نتیجہ تھا جو شروع شروع کی عیسائیت نے مانویت سے قبول کئے ـــ ـــ ـــ ،، اس کے بعد انہوں نے جدید فلسفہ و نفسیات میں جسم و جان کے تعلق کے متعلق دو نظاریوں کا ذکر کیا ہے جو تعامل (Interactionism) اور متوازیت (Parallelism) کے نام سے مشہور ہیں اور فرماتے ہیں کہ ''یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں اس لئے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اسمیں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں ـــ ـــ ـــ لہذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے ۔ قرآن مجید کی رو سے بھی یہ ایک ہی نظام کے دو حصے ہیں ۔ لہ‌الخلق و لہ الامر،،

دوسری جگہ اقبال نے خلق اور امر کی توضیح کی ہے ۔ فرماتے ہیں کہ خلق کا لفظ خدا اور بے جان اشیا سے تعلق ظاہر کرتا ہے اور امر کا لفظ خدا اور جانداروں اور خاص طور پر انسانوں کے باہمی تعلق کے لئے استعمال ہوا ہے (دیکھئے اقبال کا انگریزی مضمون ''نظریہ اضافیت کی روشنی میں خودی،،)

جسم و جان کے تعلق پر گلشن راز جدید (سوال ۳) میں فرماتے ہیں :

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است   تن و جاں را دوتا دیدن حرام است(۲)

جیسا کہ اقبال نے کہا ہے عیسائیت نے ایک قدیم روایت کو بلا کم و کاست قبول کر لیا ۔ عام طور پر اس روایت کا منبع افلاطون اور فلاطینوس مصری کو سمجھا جاتا ہے جنہوں نے مادے کو عدم محض قرار دیا اور اسے اس دنیا میں تمام برائیوں اور شرور کی علت کے طور پر پیش کیا ۔ در حقیقت یہ روایت بہت قدیم ہے اور خاص طور پر قدیم مذہبی جماعتوں میں پائی جاتی رہی ۔ ان کے ہاں بدقسمتی سے یہ تصور پیدا ہو گیا تھا کہ انسان کے اخلاق و روحانی زوال کا باعث انسانی روح کا جسم میں قید ہونا اور پھر جنسی عمل کی کار فرمائی ہے ۔ اس تصور

۱- *Reconstruction*, pp. 158-159

۲- اقبال ، زبور عجم ، طبع ہفتم ، ۱۹۵۹ ، صفحہ ۲۱۶ ۔

سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ انسانی زندگی کا منتہا یہ ہے کہ اس جسمانی زندگی سے نجات حاصل کی جائے ۔ اس مقصد کے لئے ہر قسم کی ریاضتیں ایجاد کی گئیں تاکہ جسم کو کمزور کیا جائے ۔ بدھ مت ، فیثا غورث کے نام پر قائم ہونے والے دائروں میں ، عرفانی گروہوں اور پھر مانیوں کے ہاں جسم و جان کی اس دوئی اور جسم کی برائی پر اتنا زور دیا گیا کہ یہ ایک عام تسلیم شدہ نظریہ ہو گیا ۔ عیسائیت میں بھی پال کی تعلیم کا ایک پہلو یہی ہے کہ یہ جسم گناہ اور موت کا منبع ہے (دیکھئے کرنتھیوں کے نام خط ۱ ، ۵ ، ۴۴ وغیرہ) ۔

یہ اسی نظریے کا اثر تھا کہ فیلو نے جب تخلیق کائنات کا نقشہ بیان کیا تو اس نے مادہ اور جسم کو خدا کے تخلیقی عمل سے علیحدہ رکھا ۔ جب مادہ اور جسم کلی طور پر ظلمت اور بدی کا مظہر ہے تو خدا کیسے اس کا خالق قرار پا سکتا ہے جب کہ وہ خالص اور مطلق خیر ہے ۔ چنانچہ اس نے یہ نقطہ نگاہ پیش کیا کہ مادے اور جسم کی تخلیق خدائے تعالیٰ کی بجائے دوسرے خالقین نے کی جو اس کے ساتھ تخلیق کے کام میں شریک تھے ۔ (۱)

عقول عشرہ کا نظریہ بھی اسی نقطہ نگاہ سے پیدا ہوا یعنی خدا تخلیق کائنات میں براہ راست کار فرما نہیں ۔ اس نے صرف عقل اول کو پیدا کیا یا یوں کہئے کہ عقل اول کا صدور ہوا اور درجہ بدرجہ مختلف عقول صادر ہوتی رہیں اسطرح کہ مادہ انہی عقول کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوا ۔

لیکن اس مطلق ثنویت کا سب سے نمایاں اثر مسیح علیہ السلام سے پہلے کے عرفانی فرقوں میں نظر آتا ہے اور اس کے بعد مانی نے اس ثنویت کو بڑی مستحکم بنیاد پر قائم کیا ۔ مغربی ایشیا میں بدھ مت، عرفانی تحریک اور مانوی نظام اخلاق نے مل کر جسم اور روح کی ثنویت پر اتنا زور دیا کہ یہ نظریہ عام طور سے صحیح تسلیم کر لیا گیا ۔ اور اس کی بنیاد پر زہد اور رہبانیت نے ایک طرف اور اباحیت اور عیش پرستی نے دوسری طرف انسانی معاشرے کو بالکل زیر و زبر کرکے رکھ دیا ۔

۱۔ دیکھئے ولفسن کی کتاب ، فیلو ، جلد اول ، ۲۶۹ - ۲۷۰ ۔

جان اور تن کی ثنویت کے ساتھ دنیا اور عالم مثال کا تقابل بھی قابل غور ہے ۔ ایک حیثیت میں یوں سمجھئے کہ موخرالذکر نے جان و تن کی دوئی کو اور زیادہ موثر بنا دیا ۔ قدیم دینی لٹریچر میں ایک ایسی دنیا کا تصور بہت نمایاں طور پر پیش کیا جاتا رہا جہاں خدا ، عرش ، فرشتے وغیرہ مکین ہے ۔ یہی وہ دنیا تھی جہاں انسان اس دنیا میں آنے سے پہلے رہتا تھا اور جسکی یاد انسانی روح کو آج بھی کبھی کبھار آ جاتی ہے ۔ اسی دنیا کا تصور بعد میں افلاطون نے عالم مثال کے طور پر پیش کیا ۔ اس مادی دنیا کے مسائل سے غافل رہنے کا رجحان پیدا کیا اور یہ بھی جان و تن کی تفریق کیطرح رہبانیت کا باعث بنا ۔

اسلام نے ان نتائج کے خلاف شدت سے احتجاج کیا ۔ تخلیق آدم کے متعلق قرآن مجید میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے جسم کو بھی خدا نے بنایا (۱) اور اسکے بعد اپنی روح بھی اس کے جسم میں پھونکی گویا انسانی جسم اسی طرح خدا کا پیدا کردہ ہے جسطرح روح ۔ جب ابلیس کے سجدہ نہ کرنے پر خدا نے اسکی وجہ پوچھی تو اس نے بتایا کہ آدم کو تو نے مٹی سے بنایا اور مجھے آگ سے اور اس لئے میں اس سے افضل ہوں ۔ پھر خدا نے اسکے تکبر اور غرور کرنے پر لعنت کی (۲) ۔ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کا جسم اگرچہ مٹی سے بنا ہے ، پھر بھی وہ حقیر شے نہیں ۔ جن دو آیات قرآنی کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے(۳) وہاں آدم کے جسم میں روح پھونکنے سے پہلے واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ انسانی جسم کا تسویہ کیا گیا یعنی اسکی تکمیل کی گئی اور اسطرح آدم کو روح حاصل ہونے سے پہلے ایک فضیلت مل گئی ۔

پھر قرآن مجید نے انسانی زندگی کا مقصد متعین کیا اور اس نظریے کی واضح تردید کی کہ یہ دنیا کی زندگی محض کھیل تماشا ہے (۴) ۔ پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے بہترین خصلتوں کا مالک ہے ، وہ

۱- قرآن ، ۱۵ : ۲۸ اور ۳۸ : ۷۱ ۔
۲- ایضاً ، ۷ : ۱۲ ، ۱۳ ۔
۳- ایضاً ، ۱۵ : ۳۸ اور ۳۸ : ۷۱ ۔
۴- ایضاً ، ۳ : ۱۹۱ ۔

احسن تقویم پر پیدا کیا گیا (۱) اور اسکی فطرت اللہ تعالیٰ کی فطرت پر بنی ہے۔(۲) پھر یہ بھی واضح کر دیا کہ اگر وہ صراط مستقیم پر چلے گا تو اس کے لئے نہ صرف آخرت میں بہتری کا سامان ہوگا بلکہ اس دنیا میں بھی وہ امن اور سلامتی کی زندگی سے سرفراز ہوگا۔ اس سلسلے میں چند آیات کا حوالہ بہت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو، پھر اس کی طرف پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دہانے کھول دے گا اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید اضافہ کرے گا۔(۳)

سنو جو اللہ کے دوست ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقویٰ کا رویہ اختیار کیا، ان کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں۔ دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں ان کے لئے بشارت ہی بشارت ہے۔(۴)

تم میں سے جو لوگ ایمان لائیں اور نیک عمل کریں، ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی اور جس دین کو ان کے لئے پسند فرمایا ہے اس کو ان کے لئے قوت دے گا اور ان کو خوف کے بعد امن دے گا بشرطیکہ میری عبادت کرتے رہیں اور میرے ساتھ کسی قسم کا شرک نہ کریں — — —۔(۵)

ان آیات سے واضح ہے کہ اسلام کے نزدیک نہ یہ جسم کوئی حقیر شے ہے اور نہ روح کا اس جسم میں موجود ہونا کوئی بری چیز اور نہ انسانی زندگی کا مقصد اس سے نجات ہے۔ خود نجات کا تصور قابل غور ہے۔ نجات کا مفہوم ہے کسی مصیبت یا قید سے چھٹکارا حاصل کرنا۔ مثلاً حضرت یوسف کے قصے میں ایک شخص کا تذکرہ آتا ہے جس کے خواب کی تعبیر کرتے ہوئے

۱۔ ایضاً، ۹۵ : ۴۔
۲۔ ایضاً، ۳۰ : ۳۰۔
۳۔ ایضاً، ۱۱ : ۵۲۔
۴۔ ایضاً، ۱۰ : ۶۲-۶۴۔
۵۔ ایضاً، ۲۴ : ۵۵۔

حضرت یوسف نے کہا تھا کہ تمہیں معاف کر دیا جائے گا ۔ اس پر حضرت یوسف نے اس شخص سے کہا کہ جب تمہیں رہائی ملے تو بادشاہ سے میرا تذکرہ کرنا ۔ اس قید خانے سے رہائی کے لئے قرآن مجید نے نجات کا لفظ استعمال کیا ہے ۔(۱) زندگی میں انسان کا مقصد نیکی کی ترویج اور بدی سے روکنا ہے جس سے اس دنیا میں انفرادی اور اجتماعی فلاح حاصل ہوتی ہے ۔

قرآن میں صرف ایک جگہ نجات کا لفظ استعمال ہوا ہے اور وہاں بھی جہنم کی آگ سے بچنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے ۔(۲) پیغمبر اپنی قوم کو مخاطب کرکے کہتا ہے کہ میں تو تمہیں نجات کی طرف بلاتا ہوں اور تم مجھے جہنم کی طرف دعوت دے جا رہے ہو ۔ اگلی آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ تم مجھے اللہ سے کفر اور شرک کی طرف بلاتے ہو جو میرے علم کے مطابق غلط بات ہے اور میں تمہیں اس ذات پروردگار کی طرف دعوت دے رہا ہوں جو عزیز و غفار ہے ۔ اس سے اسلام کے بنیادی تصور کے خلاف کوئی چیز نہیں اور وہ بنیادی تصور یہ ہے کہ یہ دنیا بھی اپنی قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس سے فرار انسانی زندگی کا مقصد نہیں ۔ قرآن ایک ایسی تعلیم کا حامل ہے جو زندگی بخش ہے(۳) اور موجب ہدایت ہے اس دنیا میں ۔(۴) اسی نقطہ نگاہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلام نے رہبانیت کو ایک غیر فطری عمل قرار دیا ۔ قرآن فرماتا ہے :

''اور رہبانیت انہوں نے خود ایجاد کر لی ۔ ہم نے اس کو ان پر واجب نہیں کیا تھا لیکن انہوں نے حق تعالیٰ کی رضا کے واسطے اس کو اختیار کیا تھا سو انہوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی ، سو ان میں سے جو لوگ ایمان لائے ہم نے ان کو ان کا اجر دیا اور زیادہ ان میں نافرمان ہیں'' ۔(۵)

یعنی رہبانیت ایک غیر فطری عمل تھا اور زندگی کے تقاضوں کے خلاف اس لئے خدا کی طرف سے اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا ۔ مگر جن لوگوں نے اسے

---

۱ ۔ ایضاً ، ۱۲ : ۴۲ ۔
۲ ۔ ایضاً ، ۴۰ : ۴۱ ۔
۳ ۔ ایضاً ، ۸ : ۲۴ ۔
۴ ۔ ایضاً ، ۳۱ : ۳ ۔
۵ ۔ ایضاً ، ۵۷ : ۲۷ ۔

اختیار کیا تو ان کا مقصد محض خدا تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی تھا اس لئے ان کا اجر تو انہیں ضرور ملے گا مگر چونکہ انسانی فطرت عموماً غیر فطری اعمال سے گریزاں ہوتی ہے اس لئے اکثریت اس کی پیروی نہ کر سکے ۔

اقبال نے عیسائیت کی اس خاصیت اور اس کے نتائج کا کئی جگہ ذکر کیا ہے ۔ خطبات (انگریزی) میں کہتے ہیں : ''مسیحی تعلیم کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لئے کسی ایسے مواد کی جستجو کریں جس کا ایک مستقل وجود ہے ۔ حضرت عیسیٰ کا خیال تھا کہ یہ شے خارجی دنیا سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا انکشاف روح کی داخلی کیفیات پر مبنی ہے ۔ اسلام کو اس خیال سے پورا پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح (روح کے اندر) جس عالم کا انکشاف ہوتا ہے اس کی تجلی عالم مادیات سے بیگانہ نہیں ۔ برعکس اس کے وہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے ۔(۱)

لہذا مسیحت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں کیونکہ یہ قوتیں تو ہماری روح کے نور سے پہلے ہی سے مستنیر ہیں ۔ اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق اور تطابق میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں ، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنی داخلی دنیا سے حاصل ہوتی ہے ۔ یہ عالم مثال سے پر اسرار رشتہ ہے جو عالم مادی کو قائم رکھتا اور اسے زندگی بخشتا ہے اور صرف یہی وہ طریقہ ہے جس کی وساطت سے ہم عالم مثال (ideal) کو پا سکتے ہیں اور دوسروں کے سامنے بیان کر سکتے ہیں ۔ اسلام میں مثالی عالم اور مادی عالم ، عینیت (ideal) اور حقیقت (real) دو متصادم قوتیں نہیں جن کے درمیان ربط اور توافق پیدا نہیں ہو سکتا ۔ عالم مثال کی زندگی عالم مادی سے مکمل قطع تعلق پر منحصر نہیں بلکہ یہ قطع تعلق تو زندگی کی کلیت کو اضطراب اور متصادم قوتوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے ۔ اس کے برعکس صحیح لائحہ عمل تو یہ ہے کہ عالم مثال عالم مادی کو اپنے اندر سموئے اور اس کے وجود کو اپنے نور سے منور کرنے کی کوشش کرے ۔ عیسائیت کو

۱ - *Reconstruction*, pp. ۹ - ۱۰ ۔

ان دونوں کا تضاد — معروض اور موضوع ، خارج و باطن ، ریاضیاتی خارجیت اور حیاتیاتی داخلیت — بہت نمایاں طور پر نظر آیا ۔ اسلام نے ان دونوں کے تضاد کو اس نقطہ نگاہ سے دیکھا کہ ان میں توافق پیدا کیا جائے اور اس طرح اس تضاد کو ختم کیا جا سکے ۔ اس اساسی تعلق کو ایک خاص نقطہ نگاہ سے دیکھنے سے ان دونوں مذاہب اسلام اور عیسویت میں انسان اور عالم خارجی کے باھمی رشتے کے متعلق نمایاں فرق پیدا ھو گیا ۔ دونوں اس بات پر متفق ھیں کہ ان کی روحانی انا کا اثبات کیا جائے لیکن اسلام نے اس خیال سے کہ عینیت اور حقیقت میں حقیقی اتصال موجود ھے ۔ مادی دنیا کی اھمیت سے انکار نہیں کیا بلکہ اس کی تسخیر کا راستہ ھموار کیا تا کہ ھم اپنی زندگی کے حقیقی انصرام کے لئے ایک بنیاد دریافت کر سکیں ۔'' (۱)

مسلم لیگ کے خطبۂ صدارت میں بھی اقبال نے اس اھم مسئلے کی طرف واضح اشارہ کیا اور ھماری روز مرہ کی سیاسی زندگی میں اس کے مضمرات کو تفصیل سے بیان کیا ۔ فرماتے ھیں : سر زمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رھبانی نظام کی حیثیت رکھتا تھا ۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ھوئی — — — اگر مذھب کا تصور یہی ھے کہ اس کا تعلق صرف آخرت سے ھے اور دنیوی زندگی سے اسے کوئی سروکار نہیں تو جو انقلاب مسیحی دنیا میں رو نما ھوا ھے وہ ایک طبعی امر تھا ۔ مسیح علیہ السلام کا عالمگیر نظام اخلاق نیست و نابود ھو چکا ھے اور اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے لی ھے ۔ اس سے اھل مغرب بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ھیں کہ مذھب کا معاملہ ھر فرد کی اپنی ذات تک محدود ھے ، اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ۔ لیکن اسلام کے نزدیک ذات انسانی بجائے خود ایک وحدت ھے ، وہ مادے اور روح کی کسی ناقابل اتحاد ثنویت کا قائل نہیں ۔ اسلام کی رو سے خدا اور کائنات ، کلیسا اور ریاست ، روح اور مادہ ایک ھی کل کے مختلف اجزا ھیں ۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں جس کو اسے ایک روحانی دنیا کی خاطر جو کسی دوسری جگہ واقع ھے ترک کر

---

۱ ۔ تشکیل جدید ، *Reconstruction* کا اردو ترجمہ ، از سید نذیر نیازی ، ۱۹۵۸ ، صفحے ۱۲ — ۱۵ ۔

دینا چاہیے ۔ اسلام کے نزدیک مادہ روح کی اس شکل کا نام ہے جس کا اظہار قید مکانی و زمانی میں ہوتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب نے مادے اور روح کی ثنویت کا عقیدہ بلا کسی غور و فکر کے مانویت کے زیر اثر قبول کر لیا ہے ـــــ دراصل یہ روحانی اور دنیوی زندگی کا غلط امتیاز ہے جس سے مغرب کے سیاسی اور مذہبی افکار بیشتر طور پر متاثر ہوئے ہیں اور جس سے یورپ کی مسیحائی ریاستوں نے عملاً مذہب سے کلیۃً علیحدگی اختیار کر لی ہے ۔ اس سے چند متفرق اور بے ربط سلطنتیں قائم ہو گئی ہیں جن پر کسی انسانی جذبے کی بجائے قومی اغراض کی حکمرانی ہے ۔ (۱)

مغرب کی تقلید میں ترکوں نے اپنے ہاں اس تفریق کو رائج کر لیا ۔ اقبال اس تبدیلی پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں : ''دراصل اسلام نے روحانی اور مادی دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کئے ۔ وہ ہر عمل کی نوعیت کا فیصلہ ، قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق حیات دنیوی سے کہاں تک ہے ، صاحب عمل کی ذہنی روش کو دیکھتے ہوئے کرتا ہے ۔ کیونکہ یہی ہمارے اعمال کا وہ غیر مرئی پس منظر ہے جس سے بالآخر ان کی نوعیت متعین ہوتی ہے ۔ وہ عمل ''دنیوی'' ہے جس میں ہم اس کے پیچھے زندگی کی لامتناہی کثرت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ عمل روحانی ہے جس میں اس کثرت کا لحاظ رکھ لیا جائے ۔ گویا یہ ایک ہی حقیقت ہے جو از روئے اسلام ایک پہلو سے تو کلیسا ، لیکن دوسرے پہلو سے ریاست کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس لئے یہ کہنا ہی غلط ہے کہ ریاست اور کلیسا ایک ہی چیز کے دو اجزا ہیں ۔ دراصل اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ حقیقت ہے اور آپ جیسے جیسے اپنا نقطہ نظر بدل کر دیکھتے ہیں ، ریاست یا کلیسا کی شکل اختیار کر لیتی ہے ـــــ اس قدیم غلط خیالی کا سبب وہ تفریق ہے جو ذات انسانی کی وحدت میں یہ سمجھتے ہوئے پیدا کی گئی کہ ہمارا وجود دو الگ الگ حقیقتوں کا مجموعہ ہے ۔ لیکن جو باہم اتحاد و اتصال کے باوجود بنیادی طور پر ایک دوسرے کی ضد ہیں ، حالانکہ یہ روح ہی تو ہے کہ جب اسے زمان و مکان

---

۱ ۔ حرف اقبال ، مولفہ لطیف احمد شروانی ، ۱۹۶۱ ، صفحے ۱۹ ـــ ۲۰ ۔

کے حوالے سے دیکھا جائے تو مادے کی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ لہذا انسان عبارت ہے جس وحدت سے جب اس کے اعمال و افعال کا مشاہدہ عالم خارجی کے حوالے سے کیا جائے تو ہم اسے بدن ، لیکن جب ان کی حقیقی غرض و غایت اور نصب العین پر نظر رکھی گئی تو روح کہیں گے'' ۔(۱)

اقبال کے نزدیک بدن اور روح کے تعلق کا مسئلہ بہت اہم ہے اور اس کا خیال ہے کہ مغربی تمدن کی تمام خرابیوں کی بنیادی وجہ اس مسئلے کی غلط تعبیر ہے ۔ مسلمان ملکوں میں جو لادینیت اور قومیت کی خطرناک تحریکیں چل رہی ہیں ، اقبال کا خیال ہے ، یہ اسلامی اقدار کے منافی ہیں اور ان سے مسلمان ملکوں کی ہئیت خصوصی بری طرح متاثر ہوگی ۔ چنانچہ ارمغان حجاز میں ایک سن رسیدہ بلوچ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہتا ہے :

ہے ایسی تجارت میں مسلماں کا خسارا دیں ہاتھ سے دے کر اگر آزاد ہو ملت
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش (۲)

اسی طرح زبور عجم میں اس مسئلے کی توضیح کرتے ہوئے مغربی افکار میں روح و بدن کی ثنویت سے ریاست اور دین کی تفریق کی دوئی کے خطرناک نتائج کا ذکر کیا ہے :

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید نگاہش ملک و دیں را ہم دوتا دید
کلیسا سبحۂ پطرس شمارد کہ او با حاکمی کارے ندارد
بکار حاکمی مکر و فنے بیں تن بے جان و جان بے تنے بیں
خرد را با دل خود ہمسفر کن یکے بر ملت ترکاں نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند میان ملک و دیں ربطے ندیدند(۳)

جب سے فرنگ نے جان اور بدن کو دو مختلف اشیاء سمجھا ، اس نے دین و مملکت میں فرق ایسا کیا کہ مملکت میں دین کو بے دخل کر دیا ۔ اس

۱ ۔ تشکیل جدید ، صفحے ۲۳۸-۲۳۷ ۔
۲ ۔ ارمغان حجاز ، صفحہ ۲۳۰ ۔
۳ ۔ زبور عجم ، صفحہ ۲۱۷ ۔

علیحدگی کا خطرناک نتیجہ یہ ہوا کہ سیاست مکر و فن بن کر رہ گئی۔ بدقسمتی سے ترکوں نے مغرب کی اندھی تقلید میں لادینیت کو اختیار کر لیا اور مملکت کے معاملات سے دین و اخلاق کو خارج کر دیا۔

اس دور کے انسان کی کیا عمدہ تصویر کھینچی گئی ہے :

جاں لاغر و تن فربہ و ملبوس بدن زیب
دل نزع کی حالت میں ، خرد پختہ و چالاک(۱)

بال جبریل میں ''دین و سیاست'' کے عنوان سے اسی مسئلے کی وضاحت کی ہے :

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی سماتی کہاں اس فقیری میں میری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی دوئی چشم تہذیب کی نابصیری

اس کے بعد اسلام کی اس معاملے میں خصوصی برکت کا ذکر کرتے ہیں :

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری(۲)

زبور عجم میں اسی مسئلہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

این نکتہ کشائندہ اسرار نہان است
ملک است تن خاکی و دیں روح رواں است
تن زندہ و جاں زندہ ز ربط تن و جان است
با خرقہ و سجادہ و شمشیر و سناں خیز(۳)

یہ نکتہ کئی مسائل کا حل ہے کہ مملکت ایک جسم ہے اور دین اس جسم کی روح ہے۔ جسم و جان دونوں کی زندگی کا انحصار ان کے باہمی ربط پر ہے۔ اس لئے انسانوں کا فرض ہے کہ خرقہ و سجادہ پہن کر دین کے تقاضے پورے کئے جائیں اور اس کے ساتھ شمشیر و سناں کا استعمال بھی ہونا چاہئیے۔ اس کی

۱۔ بال جبریل ، صفحہ ۲۱۵ ۔
۲۔ ایضاً ، صفحہ ۱۶۰ ۔
۳۔ زبور عجم ، صفحہ ۱۱۵ ۔

ضرورت اس لئے ہے کہ مغرب کی بیمار تہذیب نے تمام انسانیت کو مصیبت میں مبتلا کر رکھا ہے ۔ پس چہ باید کرد میں کہتے ہیں :

اے کہ جاں را باز می دانی ز تن سحر این تہذیب لا دینی شکن(۱)

یہ جان و تن کی دوئی کو برقرار رکھنے والی تہذیب فرنگ کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دینا چاہئیے ۔ انسانیت کی فلاح اسی میں ہے اور اس کے لئے ضرورت یہی ہے کہ خرقہ و سجادہ اوڑھنے والے شمشیر و سنان استعمال کریں یا یوں کہ لیجئے کہ تیغ ایوبی اور نگاہ بایزید مل کر اس نئے سومنات کا خاتمہ کر سکتی ہے :

تیغ ایوبی نگاہ بایزید گنجہائے ہر دو عالم را کلید(۲)

دین و مملکت اور روح و بدن کی اس تفریق نے جہاں دور جہالت میں مغرب میں دین کی سر بلندی کی خاطر دنیا کو خیر باد کہہ دیا اسی طرح اس جدید دور جاہلیت میں دین کو ختم کرکے دنیا کی سر بلندی کے لئے تمام کوششیں مرکوز کر دیں ۔ اشتراکیت ، ملوکیت اور سرمایہ داری درحقیقت اسی تن پروری اور جان و روح سے بیزاری کا صاف واضح نتیجہ ہے ۔ جاوید نامہ میں انہوں نے اشتراکیت کے متعلق کہا ہے :

رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک جز بہ تن کارے ندارد اشتراک(۳)

جان پاک کا وجود اور نشو و نما کا انحصار بدن کے رنگ و بو پر نہیں ہوتا ۔ اشتراکیت کا تعلق محض جسم سے ہے ۔ اسی طرح ملوکیت کے متعلق کہتے ہیں :

ہم ملوکیت بدن را فربہی است سینۂ بے نور او از دل تہی است!(۴)

ملوکیت کا بدن تر و تازہ ہوتا ہے اور اس کا سینہ نور خداوندی سے عاری ہوتا ہے ۔ چنانچہ دونوں کے متعلق ان کا فتویٰ ہے :

---

۱ - پس چہ باید کرد ، صفحہ ۵۸ -
۲ - ایضاً ، صفحہ ۵۲ -
۳ - جاوید نامہ ، صفحہ ۶۹ -
۴ - ایضاً ، صفحہ ۷۰ -

غرق دیدم ہر دو را در آب و گل ہر دو را تن روشن و تاریک دل(۱)

دونوں آب و گل میں غرق ہیں ، ان کے بدن موٹے ہیں مگر دل بالکل سیاہ ہیں ۔
ملوکیت کی بھی یہی حقیقت ہے ۔ ایک پادشاہی وہ ہے جسے اسلام کی اصطلاح میں خلافت کا نام دیا جاتا ہے یہ مملکت کا وہ نظریہ ہے جس میں دین و اخلاق سے جدائی نہیں ہوتی ۔ ملوکیت وہ پادشاہی ہے جس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ مملکت کے لئے دین و اخلاق کی ضرورت نہیں ۔ اسی لئے ارمغان حجاز میں بیان کرتے ہیں :

ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ خلافت حفظ ناموس الٰہی است(۲)

ملوکیت محض دھوکا اور فریب ہے جس کا مقصد لوگوں کے دین و ایمان کو برباد کرنا ہے ۔ اس کے برعکس خلافت وہ طریقۂ مملکت ہے جس میں دین و اخلاق کی پوری پابندی ہوتی ہے اس لئے دوسری جگہ خلافت اور ملوکیت کا موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

مسلمان فقر و سلطانی بہم کرد ضمیرش باقی و فانی بہم کرد
و لیکن الاماں از عصر حاضر کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد(۳)

خلافت کا نظریہ روح و بدن اور دین و مملکت کی یکجائی کا نظریہ ہے اس لئے مسلمانوں نے فقر و سلطانی کا ایک شاندار امتزاج پیدا کرکے دکھا دیا ۔ لیکن اس موجودہ زمانے میں جسے اپنے جدید اور ترقی یافتہ اور ترقی پسند ہونے پر فخر ہے ، ایسا کارنامہ انجام دیا ہے جس سے ساری انسانیت بوکھلا اٹھی ہے ، یعنی مملکت کو شیطان کے حوالے کر دیا ہے تا کہ فتنہ و فساد ہو اور ساری دنیا مصیبت سے تلملا اٹھے ۔

ظہر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس(۴) — خشکی اور تری میں ہر جگہ فساد نظر آ رہا ہے اور اس کا باعث ان کے کرتوتیں ہیں ۔

---

۱ - ایضاً ۔
۲ - ارمغان حجاز ، صفحہ ۱۲۶ ۔
۳ - ایضاً ، صفحہ ۱۳۵ ۔
۴ - قرآن ، ۳۰ : ۴۱ ۔

اب سوال یہ ہے کہ اس فساد سے چھٹکارا کیسے مل سکتا ہے ! قرآن مجید اس سلسلے میں کہتا ہے کہ فلاح صرف وہ لوگ پا سکتے ہیں جن کے سامنے دوسری زندگی کا نقشہ موجود ہو اور جن کی نگاہ محض اس محدود زندگی کی چار دیواری میں نہ گھری ہو ۔ ''کیا ہم تم کو ایسے لوگ بتائیں جو اعمال کے اعتبار سے بالکل خسارہ میں ہیں ۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی دنیا میں کی کرائی محنت سب گئی گذری ہوتی اور وہ اس خیال میں ہیں کہ وہ اچھا کام کر رہے ہیں ۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے رب کی آیتوں کا اور اس سے ملنے کا انکار کر رہے ہیں سو ان کے سارے کام غارت ہو گئے ـ ـ ـ ''(۱) گویا وہ لوگ جنھوں نے اس دنیا کی زندگی کو ہی سب کچھ سمجھا اور اس کے بعد کی زندگی کو بھلا بیٹھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں سے آخرت کی زندگی یقیناً بہتر اور افضل ہے ۔(۲)

موجودہ دور میں جب ہر طرف مادیت کا دور دورہ ہے ، بعض لوگ تو کھلم کھلا مادہ پرست ہیں اور خدا سے منکر ہیں لیکن اکثریت جو بظاہر خدا اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ بھی حقیقی معنوں میں مادہ پرست ہیں کیونکہ ان کی روزمرہ زندگی کا معمول مادہ پرستوں سے کسی طرح بھی بہتر اور مختلف نہیں ۔ اسی لئے اقبال نے اس دور کی خرابی کو دور کرنے کے لئے تین مختلف چیزوں کا تقاضا کیا ہے ۔ فرماتے ہیں کہ ''عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے : کائنات کی روحانی تعبیر ، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا رہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں جدید یورپ نے اسی نہج پر متعدد فلسفیانہ نظام مبنیت قائم کئے ۔ لیکن تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت ہوتی ہے'' ۔(۳)

---

۱ ۔ ایضاً ، ۱۸ : ۱۰۳-۱۰۵ ۔
۲ ۔ ایضاً ، ۱۷ : ۲۱ ۔
۳ ۔ تشکیل جدید ، صفحے ۲۷۵-۲۷۶ ۔

اس روحانی اساس کو مضبوط کرنے کے لئے جان و تن ، عقل و عشق ، فکر و ذکر ، خلوت و جلوت دونوں کی ضرورت ہے ۔ لیکن اس کے باوجود قوموں اور افراد کی زندگی میں حرکت اور تموج پیدا کرنے اور قائم رکھنے کے لئے تن کے مقابلے پر جان ، عقل کے مقابلے پر عشق ، فکر کے مقابلے پر ذکر اور جلوت کے مقابلے پر خلوت کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور جب اقبال سید علی ہمدانی سے کشمیر کے باشندوں کی زبوں حالی کا ذکر کرتے ہیں اور اپنے دل کی کیفیت بیان کرتے ہیں تو سید علی ہمدانی نے جان و تن کا مقابلہ کرتے ہوئے جان کی اہمیت بیان کی ہے ۔

رومی نے جان و تن کی بحث مختلف نقطہ نگاہ سے کی ہے ۔ ایک جگہ (دفتر اول ۱۵۰۱ و مابعد) انہوں نے عقل و جان کا مقابلہ کیا ہے ۔ کہتے ہیں کہ جب معاملہ عقل و حس کا تھا تو عمرو بن الخطاب اور عمرو ابو الحکم دونوں ایک ہی منزل میں تھے لیکن جب معاملہ جان و عشق کا ہوا تو عمرو بن الخطاب تو کامیاب ہو گیا لیکن ابوالحکم ابو جہل بن گیا ۔ فرماتے ہیں :

بحث عقلی گر در و مر جان بود آں دگر باشد کہ بحث جان بود
آں زماں کہ بحث عقلی ساز بود ایں عمر با بوالحکم همراز بود
چوں عمر از عقل آور سوئے جاں بو الحکم بو جہل شد در بحث آں

جان و تن کا باہمی ربط اور پھر تن کے مقابلے میں جان کی برتری کا ذکر کرتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں کہ عقل اور حس کی پرورش کے لئے تن پروری ضروری ہے لیکن روح و جان کی پرورش کے لئے تن کو برباد کرنا ضروری ہے لیکن تن کو برباد کرنا مقصد نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے جان کی پرورش کا اور جب جان کی پرورش ہو چکتی ہے تو پھر بدن بھی اس سے تر و تازہ ہو جاتا ہے ۔ کہتے ہیں (دفتر اول ، ۳۰۵ و مابعد) :

صحت ایں حس ز معموریٔ تن صحت آں حس ز ویرانیٔ بدن
راہ جاں مر جسم را ویراں کند بعد ازاں ویرانی آباداں کند

اسی نکتہ کو بیان کرتے ہوئے شاہ ہمداں کہتے ہیں کہ تن مٹی ہے ، آب وگل ہے ، خاک ہے روح ایک اعلیٰ موتی ہے ۔ ان دونوں میں تمیز کرنا ضروری ہے ۔

جان مقصود ہے اس لئے اس کی پرورش کے لئے جسم کو لاغر کرنا اور گھلانا ایک لابدی امر ہے ۔ اگر بدن کا کچھ حصہ کاٹ ڈالا جائے تو گوشت کا وہ حصہ ختم سمجھنا چاہئیے ۔ لیکن وہ جان جو جلوہ مست ہو جائے اگر تم اسے ہاتھ سے کھو دو تو وہ ضائع نہیں ہوتی بلکہ وہ حقیقی زندگی پاتی ہے ۔ اگر اسے حفاظت سے رکھنا چاہو گے تو وہ فنا ہو جائے گی اور اگر اسے بانٹنا شروع کر دو تو اس سے انجمن کا فروغ ہوگا ۔

جان کا جلوہ مست ہونے سے کیا مراد ہے ؟ اقبال کہتے ہیں کہ جب خودی کا احساس ہو جاتا ہے تو اس کا ہر عمل اس احساس کی آواز باز گشت ہوتا ہے اور اسی کے نور سے منور ہوتا ہے ۔ اس احساس سے محرومی کا مطلب فنا ہونا ہے :

جلوہ مستی؟ خویش را دریافتن   در شباں چوں کوکبے برتافتن
خویش را نا یافتن نابودن است   یافتن ، خود را بخود بخشودن است(۱)

جان کا ہاتھ سے کھونے سے کیا مراد ہے؟ اس کا مطلب بہ الفاظ اقبال :

چیست جاں دادن؟ بحق پرداختن   کوہ را باسوز جاں بگداختن(۲)

جان دینے سے مراد حق کے ساتھ مشغول ہونا ہے اور سوز جان سے پہاڑ کو پگھلانا اس کا تیشہ پہاڑوں کو کاٹ کر رکھ دیتا ہے اور اس کائنات کی تسخیر سے استفادہ کرتا ہے ۔ جان دے کر صحیح زندگی پاتا ہے ۔ جان کی حفاظت کرنا درحقیقت اسے ضائع کرنا ہے :

تیشۂ او خارہ را برمی درد   تا نصیب خود ز گیتی می برد
تا ز جاں بگذشت ، جانش جانِ اوست   ورنہ جانش یک دو دم مہمان اوست(۳)

یہ وہی مشہور قول ہے جو حضرت عیسیٰ نے اپنے حواریوں کو بتایا تھا کہ جو شخص جان سنبھال کر رکھتا ہے کھوتا ہے اور جو اسے دوسرے کے فائدے کے لیے استعمال کرتا ہے وہی حقیقت میں جان پاتا ہے اور زندگی سے سرفراز ہوتا ہے ۔

---

۱ ۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۱۹۰ ۔
۲ ۔ ایضاً ۔
۳ ۔ ایضاً ، صفحہ ۱۹۱ ۔

خودی کی مضبوطی غیر خود کے ساتھ تعلق سے پیدا ہوتی ہے اور اگر غیر خود کا وجود نہ ہو تو خودی کا نشو و ارتقا ممکن ہی نہیں ۔ اس لئے یوں سمجھئے کہ جب انسانی خودی میں اجتماعی جذبہ پیدا ہوتا ہے یعنی انسان اپنی ہستی کو دوسروں کے لئے وقف کر دیتا ہے تو اس وقت خودی پائیدار اور لافانی ہو جاتی ہے :

خودی را تنگ در آغوش کردن ! فنا را با بقا همدوش کردن(۱)

اصل میں مقصود حقیقی تو جان و روح ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اور بدن کا وجود اس لیئے ہے کہ جان کو اس عالم رنگ و بو میں اپنا کام کرنے کے لئے رابطے اور واسطے کی ضرورت تھی ۔ تن کا کام اس دنیا کے کم و بیش اور قرب و بعد سے مانوس ہوتا ہے ۔ چنانچہ مولانا روم (دفتر اول ، ۲۰۰۷ و مابعد) فرماتے ہیں :

گر تو خود را پیش و پس داری گماں بستۂ جسمی و محرومی ز جاں
زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بے جہت آں ذات جان روشن است

اگر تمہاری نگہ صرف زیر و بالا اور پیش و پس تک محدود ہے تو سمجھو کہ تم صرف جسم کے غلام ہو ؛ جان سے تمہارا کوئی واسطہ نہیں کیونکہ جان تو بے جہت ہے ۔ دوسری جگہ (دفتر چہارم ؛ ۳۷۸۸) فرماتے ہیں :

جای تغییرات او صاف تن است روح باقی آفتابے روشن است
خود نتوانم ور بگویم وصف جاں زلزله افتدر این کون و مکاں

بدن کے اوصاف میں تغییرات اور فنا ہے اس کے برعکس روح باقی ہے اور آفتاب کی طرح روشن ہے ۔ اگر میں اس کی تعریف کرنی شروع کروں تو کون و مکاں میں زلزلہ پیدا ہو جائے ۔

فلک قمر میں جہاں دوست (جو وشوامتر کا ترجمہ ہے) سے ملاقات ہوتی ہے اس سے تن و جان کا راز پوچھتے ہیں تو جواب دیتا ہے :

گفت تن ؟ گفتم کہ زاد از گرد رہ گفت جاں ؟ گفتم کہ رمز لاالہ(۲)

۱ - زبور عجم ، صفحہ ۲۲۱ ۔
۲ - جاوید نامہ ، صفحہ ۳۷ ۔

کہ جان تو حقیقی شے ہے یعنی لاالہ کا نور ہے اور تن صرف زاد راہ ہے یعنی منزل کی طرف سفر کرنے کے لئے ایک ضروری مرحلہ ۔

تمہید زمین میں اسی بحث کو ذرا زیادہ وضاحت سے بیان کرتے ہیں :

چیست تن ؟ با رنگ و بو خوکردن است   با مقام چار سو خوکردن است
چیست جاں ؟ جذب و سرور و سوز و درد   ذوق تسخیر سپہر گرد گرد(۱)

تن کا مقصد اس کائنات چار سو سے مانوس ہونے کے لئے ہے اور جاں کا مقصد تسخیر کائنات اور پھر جذب و سرور یعنی خدائے برتر سے بلا واسطہ رابطہ پیدا کرنا یعنی وہ شے جسے رومی اور اقبال دونوں نے ''دیدار ذات'' کے نام سے پکارا :

کسے کو ''دید'' عالم را امام است(۲)

اس عالم آب و گل سے وابستہ رہتے ہوئے جذب و سرور پیدا کرنا ہی منتہائے مقصود انسانی ہے اور حقیقی دین اسی لئے آتا ہے کہ لوگوں کو اس عالم چار سو سے بلند ہونا سکھائے :

چیست دیں؟ برخاستن از روئے خاک   تا ز خود آگاہ گردد جان پاک(۳)

دین کیا ہے ؟ اس خاک سے وابستہ ہونے کے باوجود اس سے بالا ہونا ، خاک سے پیوند رکھنے کے باوجود خاکبازی سے بچنا ۔(۴) مومن کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ : خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن(۵) اور یہ آزادی اسے جان کی بدولت میسر آتی ہے ، وہ جان جو اسے جذب و سرور سے آشنا کرتی

---

۱ ۔ ایضاً ، صفحہ ۲۰ ۔
۲ ۔ زبور عجم ، صفحہ ۲۳۲ ۔
۳ ۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۶۷ ۔
۴ ۔ ضرب کلیم ، صفحہ ۱۶۰ ۔
۵ ۔ ایضاً ، صفحہ ۱۴ ۔

ہے ۔ اور جب جذب و سرور کی دولت ہاتھ آ جاتی ہے تو پھر انسان اس جسم خاکی کے باوجود اس کائنات کی حدود سے باہر جانے کی قوت حاصل کر لیتا ہے :

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق وا رھاند جذب و شوق از تحت و فوق
ایں بدن با جان ما انباز نیست مشت خاکے مانع پرواز نیست(۱)

فلک مریخ پر انجمم شناس سے ملاقات ہوتی ہے ۔ پیر روم اسے مریخ میں لے جاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس دنیائے قمر کا جہان بظاہر تو ہماری دنیائے رنگ و بو کے مماثل ہے اور فرنگیوں کی طرح اس کے ساکن علوم جدید میں ماہر ہیں ۔ لیکن فنون تن کے ساتھ ساتھ وہ فنون جان میں بھی ماہر ہیں ۔ لیکن ایک عجیب بات ہے کہ ہم خاکیوں کے خلاف یہاں کے لوگوں کے بدن ، جان کے ماتحت اور زیر اثر ہیں :

خاکیان را دل بہ بند آب و گل اندریں عالم بدن در بند دل
چوں دلے در آب و گل منزل کند ہر چہ می خواہد بہ آب و گل کند
مستی و ذوق و سرور از حکم جاں جسم را غیب و حضور از حکم جاں
در جہان ما دوتا آورد وجود جان و تن ، آں بے نمود آں بانمود
خاکیاں را جان و تن مرغ و قفس فکر مریخی یک اندیش است و بس(۲)

خاکی انسان کا دل آب و گل میں محبوس ہے ۔ لیکن مریخی انسان کا بدن دل کے زیر اثر ہے ۔ اور اس لئے جو چاہتا ہے ، بدن سے کام لیتا ہے ۔ جان کا نتیجہ مستی و ذوق ہے اور جسم کے مختلف احوال اس بات کے زیر اثر ظاہر ہوتے ہیں ۔ اس خاکی دنیا میں جان و تن کی ثنویت تسلیم کر لی گئی ہے ، ان کے خیال میں تن ایک قفس ہے اور جاں ایک پرندے کی مانند ہے لیکن مریخ کا انسان یک اندیش ہے ۔ ان کی جان چونکہ تن کے زیر اثر نہیں اس لئے ان کی نگاہ دیر و زود اور کم و بیش اور کیف و کم کے بندھنوں سے آزاد ہے :

تا دل آزاد است ، آزاد است تن ورنہ کاہے در رہ باد است تن(۳)

---

۱ ۔ جاوید نامہ ، صفحہ ۲۰ ۔
۲ ۔ ایضاً ، صفحہ ۱۹۶ ۔
۳ ۔ ایضاً ، صفحہ ۲۰۸ ۔

اگر دل آزاد ہے تو تن بھی آزاد ہے وگرنہ یہ تن تو محض ہوا میں تنکے کے برابر ہے۔ اگر بد قسمتی سے جان مردہ ہو جائے اور تن بیدار ہو تو دنیا میں فتنہ و فساد برپا ہو جاتا ہے اور ہر طرف افراتفری کا عالم ہوگا ۔ علم و ادب ، ہنر و سائنس ، دین و دانش ، فلسفہ و حکمت سبھی مردم دری اور مردم کشی کا سامان فراہم کریں گے :

روان خوابید و تن بیدار گردید ہنر با دیں و دانش خوار گردید(۱)

ارمغان حجاز میں یہ فرق اور زیادہ نمایاں کرکے دکھایا گیا ہے :

دلے چوں صحبت گل می پذیرد ہما ندم لذت خوابش بگیرد
شو بیدار چوں ''من'' آفریند چو ''من'' محکوم تن گردد بمیرد(۲)

جب دل خاک کی صحبت میں بیٹھتا ہے تو اس کا مطمع نظر محض خواب و خور رہ جاتا ہے ۔ لیکن جب اسی خاک میں ''من'' یعنی خودی پیدا ہو جاتی ہے تو وہ دل بیدار ہو جاتا ہے ۔ مگر اس کے بعد جب یہ خودی بدن کے آگے سپر ڈال دے تو پھر یوں سمجھئے کہ یہ دل موت کی آغوش میں ہمکنار ہو گیا :

من کی دنیا ؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا ؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن(۳)

یہ سوز و مستی ، جذب و شوق یا جسے شاہ ہمدان ''جلوہ مست'' کہہ کر پکارتے ہیں ، یہی وہ صنت ہے جو قوموں کی تقدیریں بدلنے کے لئے ضروری ہیں ۔ اس کے بغیر فلاح ممکن نہیں ۔

دل کی آزادی شہنشاہی شکم سامان موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم

---

۱ ۔ زبور عجم ، صفحہ ۲۳۳ ۔
۲ ۔ ارمغان حجاز ، صفحہ ۱۷۳ ۔
۳ ۔ بال جبریل ، صفحہ ۹۰ ۔

میرزا عبدالقادر بیدل رح
مطالعہ اقبال کی روشنی میں

محمد ریاض

مقام وصل نایاب است و راہ سعی نا پیدا
چہ می کردیم یا رب گر نہ بودی نا رسیدنہا؟ (بیدل)

ابو المعالی میرزا عبدالقادر بیدل (متولد عظیم آباد پٹنہ سن ۱۰۵۴ھ/۱۶۴۴ء اور متوفی و مدفون دہلی ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء) عظیم متاخر شاعر اور فکر انگیز فارسی رسالوں کے مصنف ہیں۔ ان کی جملہ تالیفات میں تازہ مضامین ، بلند خیالی ، ندرت اندیشہ کے ساتھ ساتھ زور بیان اور حقائق و معارف کا بحر مواج نظر آتا ہے۔ بیدل کی تصانیف کمیت اور کیفیت دونوں اعتبار سے معاصرین سے لے کر موجودہ دور کے ارباب فکر سب کے لئے مرجع الہام رہی ہیں۔ میرزا اسد اللہ خان غالب اور علامہ اقبال جیسے اکابرین بیدل کے فکر و فن کے بے حد مداح تھے۔ اقبال نے بیدل کے بعض اشعار پر تضمین فرمائی ، نثری تحریروں میں بیدل کے بعض اشعار سے استشہاد فرمایا ، چند فارسی غزلوں میں بیدل کے ظاہری سبک کا تتبع کیا ، ان کی بعض مرغوب اصطلاحات کو اپنایا اور مطالعہ غالب کے ضمن میں بیدل خوانی کی اہمیت کے بارے میں اپنی صائب رائے کا اظہار فرمایا ہے۔ اقبال شناسی کی خاطر یہ سب امور تحقیقی مطالعے کے متقاضی ہیں۔ ہم یہاں اس مناسبت سے اجمالی طور پر ان مباحث کو موضوع گفتگو بنا رہے ہیں مگر ہم یہ دعویٰ ہرگز نہیں کر سکتے کہ ہم نے اس عنوان کا حق ادا کر دیا ہے۔

علامہ اقبال مرحوم نے اپنی شاعری کے ابتدائی دور سے ہی کلام بیدل کی طرف توجہ معطوف رکھی ہے اور اس کا ثبوت بانگ درا کے حصہ اول

(۱۹۰۵ء تک کے کلام) میں بیدل کے تین اشعار کو شاعر کے ذکر کے بغیر آپ کا تضمین فرمانا ہے ۔ بیدل کے کلام کو آپ اس قدر متداول جانتے تھے کہ شاعر کا ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ۔ ''تصویر درد'' (صفحہ ۶۴) میں بیدل کا یہ شعر ملتا ہے :

دریں حسرت سرا عمری است افسون جرس دارم
ز فیض دل تپیدنہا خروش بی نفس دارم

کلیات بیدل مطبوعہ کابل کی رو سے پہلے مصرع میں ''حسرت'' کی بجائے ''حیرت''(۱) کا لفظ ہے (اور حیرت سے بیدل کی مناسبت طبعی کا ذکر آ رہا ہے) اور ایک دوسری غزل کے مطلع میں بھی اس شعر کا مصرع ثانی بعینہ موجود ہے :

بدشت بیخودی آوازہ شوق جرس دارم ز فیض دل تپیدنہا خروش بی نفس دارم(۲)

مسدس ''نالۂ فراق'' (آرنلڈ کی یاد میں صفحہ ۷۴-۷۵) میں اقبال نے بیدل کی دو غزلوں کے مطلعوں کو تضمین فرمایا ہے ۔ ایک نظم میں دو تضمینیں :

تا ز آغوش وداعش داغ حیرت چیدہ است
ہمچو شمع کشتہ در چشم نگہ خوابیدہ است

شور لیلیٰ کو کہ باز آرائش سودا کند
خاک ، مجنوں را غبار خاطر صحرا کند؟

اقبال کو بیدل کے ''نظام تحیر و حیرت'' سے بے حد لگاؤ تھا ۔ حیرت ، غور و فکر کا وہ داعیہ ہے جو عرفان و فلسفہ کا لازمہ ہے ۔ ''حیرت کی دو اقسام ہیں : ایک شک و تردید سے پیدا ہوتی ہے اور دوسری مشہور جمال کے غلبے اور وفور معرفت سے ۔ پہلی روحانی و فکری ترقی کا پیش خیمہ ہے مگر اس میں قلق و رنج کی منازل طے کرنی پڑتی ہیں ۔ تازہ دلائل حیات کی خاطر مشاہدات سے سروکار

---

۱ ۔ کلیات بیدل ، جلد اول ، مطبوعہ کابل ۱۳۴۲ ش ، صفحہ ۹۱۱ ۔
۲ ۔ ایضاً ، صفحہ ۸۴۳ ۔

دیکھنا پڑتا ہے ۔ محی الدین ابن عربی اس قسم کی حیرت کو موجب ہدایت اور حیات فکری کا سد گر دانتے اور فصوص الحکم میں فرماتے ہیں :

''فا لهدی هو ان یهتدی الانسان الی الحیرة فیعلم ان الامر حیرة و الحیرة قلق و حرکه و الحرکة حیاة''(۱)

فلسفہ و عرفان کی راہ پر گامزن اکثر صاحبان نظر اس قسم کی حیرت سے دو چار ہوتے ہیں ۔ حیرت کی دوسری قسم سے صوفیہ اور ''ارباب قلوب'' بہرہ مند ہیں ۔ وہ آئینۂ قلب پر مختلف تجلیات کے استتارات منعکس ہوتا دیکھتے اور ''آئینہ صفت'' حیران رہتے ہیں ۔ اقبال ان دونوں قسم کی حیرت کو بالترتیب ابو نصر فارابی یا امام فخر الدین رازی اور مولانا جلال الدین رومی کے تلازمات سے واضح فرماتے ہیں ۔ پہلی کا تعلق فلسفے سے ہے اور دوسری کا عرفان سے :

اس کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

یا حیرت فارابی یا تاب و تب رومی
یا فکر حکیمانہ یا جذب کلیمانہ(۲)

مولانا روم بھی حیرت کی دوسری قسم (جذبۂ عشق) کے بارے میں رطب اللسان ہیں :

آدمی دید است و باقی پوست است — دید آن باشد که دید دوست است
زیرکی بفروش و حیرانی بخر — زیرکی ظن است و حیرانی نظر
جمله تن را در گداز اندر نظر — در نظر رو ، در نظر رو ، در نظر
یا نه این است و نه آن حیرانی است — گنج باید جست این ویرانی است

میرزا بیدل کے ہاں دونوں قسم کی ''حیرت'' کے نمونے دیکھے جا سکتے ہیں ۔ مثنوی ''طور معرفت'' جسے بیدل نے کوہ بیراٹ کے فطری مناظر میں گھری ہوئی فضا میں دو دن کے اندر لکھا ان کی ابتدائی تصانیف میں سے ہے ۔ اس

---

۱ ۔ فصوص الحکم ، طبع بیروت ، صفحہ ۲۰۰ ۔
۲ ۔ بال جبریل ، صفحہ ۲۷-۹۲ ۔

مثنوی میں مناظر کی مصوری کے ساتھ ساتھ بیدل اپنے ''تحیر و تفکر'' کے ابتدائی مراحل میں نظر آتے ہیں :

کنون در کوہ ہیرا تاب و رنگ است — کہ ہر سنگش بہ دل بردن فرنگ است
چگویم چیست این نقش تحیر؟ — کہ خم شد این زمان دوش تفکر
یقینم شد کہ در ہر قطرہ جانی است — نہان در ہر کف خاکی جہانی است
پس از عمری قضا می بندد این نقش — بصد خون جگر می خندد این نقش
بصد خاک آب بی تابی فرو شد — کہ گردد خون و با رنگش بجو شد
ہمان برقی کہ از جوش لطافت — بگل رنگ است و در آئنہ ''حیرت''

ان کے ابتدائی دور کے کلام میں حیرت و تجسس کا امتزاج نظر آتا ہے وہ اس وسیع کائنات اور وجود انسانی کے عجائبات کے مطالعہ و مشاہدہ میں مستغرق نظر آتے ہیں :

مشت خاک تیرہ را آئنہ کردن ''حیرت است''
جلوہ ای کردی کہ ما ہم دیدۂ حیران شدیم

بحر بیتاب کہ آن گوہر نایاب کجاست ؟
چرخ سرگشتہ کہ خورشید جہانتاب کجاست ؟

دیر زین غصہ در آتش کہ چہ رنگ است صنم
کعبہ زین درد سیہ پوش کہ محراب کجاست ؟

ای سمندر بہ ہوس داغ فروش آتش کو
ماہیان تشنہ بمیرند دم آب کجاست ؟

درین گلشن بہار حیرتم آئنہ دارد
اگر طاؤس شوم و گر نخل بادامم

مگر بیدل کا اصل تعلق دوسری قسم کی حیرت سے ہے ۔ یہ آئنہ ''حیرت'' عرفاء و صوفیہ کا خاصہ ہے اور میرزا عبدالقادر کا تخلص ''بیدل'' سہی مگر تھے

وہ ''با دل'' (صاحب دل) اور عرفان آمیز ''حیرت'' سے بہرہ مند ـــ علامہ اقبال ان کے اس قسم کے نظام حیرت کے دلدادہ تھے۔ اپنی انگریزی یاد داشتوں ''افکار لغزید''(۱) (صفحہ ۸۳) مولفۂ ۱۹۱۰ء میں آپ لکھتے ہیں :

افلاطون نے کہا ہے کہ حیرت جملہ علوم کا سرچشمہ ہے مگر میرزا عبدالقادر بیدل حیرت کے جذبے کو ایک دوسرے نقطہ نگاہ سے دیکھتے اور فرماتے ہیں :

نزاکتہاست در آغوش مینا خانۂ حیرت   مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

افلاطون کی پیش کردہ حیرت کی یہ اہمیت ہے کہ اس سے ہم فطرت کائنات سے ہم کلام ہو سکتے ہیں مگر بیدل کی نظر میں حیرت عقلی واردات کے ما سوا بڑی اہم ہے اور اس بات کو ان کے بیان کردہ اسلوب سے زیادہ خوبصورت انداز میں بیان کرنا ناممکن ہے'' (ترجمہ) ۔ یہاں بیدل کے جس اسلوب کی طرف علامہ نے اشارہ فرمایا اسے منقولہ بالا اشعار میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے ۔ ہے تو یہ بھی خیال پرستی (Idealism) مگر افلاطون سے مؤثر تر ۔ ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ یہاں بیدل کے جس شعر کی علامہ مرحوم نے سنہ ۱۹۱۰ء میں اس قدر تعریف کی تقریباً چار پانچ سال بعد خودی کا حرکی فلسفہ پیش کرتے ہوئے اسی قدر اس مضمون سے بیزاری کا اظہار فرمایا ہے ۔ اسرار خودی کے دیباچے (مطبوعہ ۱۹۱۵ء) میں آپ نے لکھا تھا : ''میرزا بیدل رحمۃ اللہ علیہ لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ گوارا نہیں : نزاکتہاست ...... الخ شعر''(۲) ۔ مذکورہ موضوع پر بیدل کا ایک دوسرا شعر یوں ہے :

چشمی کہ گشائی بہ تامل گشا   تا از مژہ، رنگ جلوہ پائمال نخورد

اقبال نے اپنے مدعا کی توضیح کی خاطر یہاں بیدل کا منفی ذکر کیا ہے مگر مؤدبانہ اور ظاہر ہے کہ بیدل کا یہ عام رنگ نہیں ۔ وہ حرکت وسعی کے مؤید

---

۱ ۔ مواد Stray Reflections سے ہے ، مطبوعہ لاہور ، ۱۹۶۱ء ۔

۲ ۔ سید عبدالواحد معینی ، مقالات اقبال ، لاہور ، صفحہ ۱۵۷ ۔

ہیں اور منقولہ شعر ''عارفانہ حیرت و استغراق'' کا حامل ہے۔ ''حیرت'' کے موضوع پر بیدل کی مثنوی ''طلسم حیرت'' کا مطالعہ از بس ضروری ہے۔ حیرت کا موضوع بڑا وسیع ہے اور اس پر ہم ایک جداگانہ مقالہ لکھ رہے ہیں۔ یہاں بطور تتمہ بحث حیرت کے موضوع پر غزلیات بیدل میں سے چند منتخبہ اشعار نقل کئے جا رہے ہیں۔ آمید ہے کہ ان اشعار کی روشنی میں علامہ اقبال کا مدعا مبرھن ہو جائے گا :

بی مدعا ستمکش حیرانیٔ خودیم
بیدل بدوش کس نتوان بست بار ما

حیرت طرازی است نیرنگ سازی است
تمثال اوھام آئینۂ دنیا

از بس گرفته است تحیر عنان ما
دارد هجوم آئینه اشک روان ما

بیدل نفس سوختهٔ ما چه فروشد
حیرت همه جا تخته نمود است دکانها

در بیان تحیرتم ز چشم ما مخواه
بی نیاز از اشک می دان دیدۂ تصویر را

حسن هر جا دست بیداد تجلی وا کند
نیست جز ''حیرت'' کسی فریاد رس آئنه را

حسرت منزل جنون ایجاد چندین جستجو
شام گردد صبح تا گونه شود شبگیر ما

گوهر عرض حباب آئنه دار حیرت است
ای طلسم دل عبث گل کردۂ بیدل چرا؟

پر تو حسن تو هر جا شد نقاب افگن در آب
گشت هر موج شمع حسرتی روشن در آب

همچو شبنم نیست در آشوب گاه این چمن
گوشهٔ امنی بغیر از دیدهٔ حیران ما

من این نقشی که می بندم بقدرت نیست پیوندم
زبان حیرت انشایم به موهومی قسم دارد

تحیر گلشن است اما که دارد سیراسرارش ؟
خموشی بلبل است اما کی می فهمد زبانش را ؟

این نهال باغ حسرت از چه حرمان آب داشت
درد پیش آمد بهر جا نام بیدل بوده اند

حیرت ما از درشتیهای وضع عام است
دهر تا کهسار شد آئنه می جوشیم ما

حیرتی دارم ز اسباب جهان در کار و بس
نقش دیوار است چون آئینه رخت خانه ام

در تماشایت همین مژگان تحیر ساز نیست
هر بن مو چشم قربانی است حیران ترا

دل چیست ؟ ندامت اقتباس حیرت
ما تم کدهٔ یأس و اساس حیرت

سیماب را ز آئنه پای گریز نیست
دارد تحیرم به قفس اضطراب را

هر گاه گرفته ام عیار نقش
آئینه سیه کو ده لباس حیرت

شفیع جرم مهجوران بجز ''حیرت'' چه می باشد
بحق دیدهٔ بیدل که ما را آن لقا بنما

غیر تحیرد گرده یکجا بردن است
پشه بی بال را دعوی اوج عقاب

رمز دو جہاں از ورق آئنه خواندیم
جز گرد تحیر رقمی نیست درینجا

شوخئی رعد از طنین پشه دام حیرتست
ذره و اظہار خورشیدی حیرتست

سواد نسخهٔ دیدار اگر روشن توان کردن
باب حیرت آئنه باید شست دفتر ها

ناله بی کز ساز موهوم نفس آید بگوش
هوش اگر محروم نوا باشد پیام حیرتست

حیرت ماحسن را افسون عشق جلوه هاست
همچو آئنه بیاض خوش قلم داریم ما

بر خموشی زن زباندان دو و دیوار باش
چشم تو حیران تماشا خانه اسرار باش

شمع خموش انجمن داغ حیرتیم
خمیازهٔ خمار نظر می کیشیم ما

بیدل این حیرت مرا از نقش قدرتهاست
ذره از سامان مهر و قطره از دریا پر است

چشم تحیر آئینه نقش پای تست
مسند خالی از قدمت این رکاب را

بی محبت از خاک صحرای محبت نگذری
کعبهٔ ویران مجنون آخر از لیلی پر است(۱)

---

۱ - کلیات بیدل ج ۱، ص ۸۳-۲۷-۵۵۰-۵۲۳، ج ۲، ص ۳۹-۸۳، اور ج ۳ میں مثنوی "طلسم حیرت"۔

منتخبہ اشعار میں ''حباب'' اور ''آئینہ'' کا استعمال قابل غور ہے۔ مشہور بیدل شناس ڈاکٹر عبدالغنی نے بیدل کی ان خصوصی امور پر سیر حاصل بحث کی ہے (۱)؛ بیدل کے ہاں ''حباب'' صوفیہ کے ضبط نفس اور تحفظ احوال و مقامات کی خاطر استعمال ہوا ہے جبکہ ''آئینہ'' بوجوہ متعدد ''حیرت'' کا آئینہ دار ہے۔ ''بہار عجم'' اقبال کے پسندیدہ(۲) لغت میں ''آئینہ'' کے گونا گوں معانی مندرج ہیں۔ بیدل نے پریشان نظری اور عارفانہ حیرت کی خاطر اس لفظ کا باوفور استعمال کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

عرض مطلب دیگر و اظہار صنعت دیگر است
بیدل از آئینہ نتوان ساخت وضع جام را

زین عرض جوہری کہ در آئینہ دیدہ ایم
خط بر جریدہ ہای ہزبی کشیم ما

صوفیہ کے ہاں ''آئینہ'' قلب مصفیٰ کا مثنیٰ استعمال ہوتا ہے۔ مولانائے روم کا ارشاد ہے :

عشق خواہد کین سخن بیرون بود — آئینہ غماز بنود جون بود ؟
آئینہ ات دانی چرا غماز نیست — ز انکہ ز نگار از رخش ممتاز نیست

بالفاظ دیگر مغربی فلسفی لیبنز (Leibniz) کے (Monad) کی مانند، جسے اقبال بنظر مستحسن(۳) دیکھتے تھے، بیدل کے ہاں ''آئینہ'' تجدد امثال اور استغراق ذات کی خاطر استعمال ہوا ہے اور اس ضمن میں آپ آئینہ کو حیران باندھنے کی ادبی روایات سے استفادہ کرتے رہے ہیں :

نادم زنی چو آئینہ گرداند ذات رنگ — این کارگاہ جلوہ چہ مقدار نازک است
حیرت حسنی کہ زد نشتر بہ چشم آئینہ — خشک می بینم رگ جوہر بہ چشم آئینہ

۱۔ روح بیدل، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور۔
۲۔ دیکھئے اقبال نامہ ج اول و دوم میں اقبال کی لغوی بحثیں، اور استنادات۔
۳۔ دیکھئے اقبال کا فلسفۂ تعلیم (بزبان انگریزی) مصنفہ غلام السیدین۔

دل مانی چه نقش ها کہ ز بست — پس کہ آئینہ است حیران است
همچو آئینہ چشم عارف را — ساز حیرت بصارت دگر است
دل هر ذرہ ما چشمهٔ دیدار تو بود — چشم بستیم و هزار آئینہ نقصان کردم

خلاصہ یہ کہ بیدل کے ہاں آئینہ اور حیرت کی اصطلاحیں اکثر متحد المعانی استعمال ہوئی ہیں ۔

''افکار لغزیدہ'' کے ایک اور مقام (صفحہ ۴۵) پر اقبال فرماتے ہیں کہ بیدل اور غالب کے اثرات کے فیضان سے وہ اپنی شاعری کے مشرقی مزاج کو برقرار رکھ سکے ہیں : ''بیدل اور غالب نے مجھے سکھایا ہے کہ غیر ملکی نظریات و افکار سے آگاہی رکھنے کے باوجود شاعری کی روح کو کس طرح مشرقی اور کلاسیکی رنگ میں باقی رکھا جائے'' ۔ (ترجمہ)

''حیرت'' اور ''کلاسیکی رنگ'' کے بعد اقبال بیدل کی جنون دوستی (جذبۂ عشق) کی داد دیتے ہیں ۔ عشق و عقل کے مباحث اقبال کے ہاں متنوع اور مطول بحثوں کے حامل ہیں ۔ ان مضمونوں کو اقبال کے معنوی مرشد مولانائے روم نے بشرح و بسط بیان فرمایا ہے اور اقبال بار بار ان کے فیضان کا ذکر فرماتے ہیں ۔ اس کے باوجود اقبال کے جن محبوب شعرا نے اس عنوان پر کراراً لکھا ہے ان میں بیدل بھی شامل ہیں ۔ بانگ درا کی نظم ''مذہب'' (صفحہ ۲۷۷-۲۷۸) میں اقبال نے افرنگیوں کے الحاد اور محسوسات پرستی پر انتقاد فرمایا اور ''عقل'' کے ساتھ ساتھ ''جذبہ عشق و جنون'' کی ضرورت کے موضوع پر ''مرشد کامل'' (بیدل) کے ایک شعر سے استشہاد فرمایا ہے ۔ نظم کے عنوان میں ''تضمین بر شعر میرزا بیدل'' مرقوم ہے اور اس نظم کے چند اشعار مندرجہ ذیل ہیں :

تعلیم پیر فلسفۂ مغربی ہے یہ
نادان ہیں جن کو ہستیٔ غائب کی ہے تلاش

محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش

کہتا مگر ہے فلسفۂ زندگی کچھ اور
مجھ پر کیا یہ ''مرشد کامل'' نے راز فاش

''با ہر کمال اندکی آشفتگی خوش است
ہر چند عقل کل شدہ ای بی جنون مباش''

اس تضمین میں بیدل کو ''مرشد کامل'' لکھنے سے اقبال کی ارادت و عقیدت واضح ہے ۔ بطور اشارہ یہاں عرض کر دیا جائے کہ ''جذبہ جنون و عشق'' کلام بیدل کے خاص موضوعات میں سے ہے ۔ فرماتے ہیں :

در جنون جوش سویدا تنگ دارد جای من
چشم آہو سایہ افگندہ است بر صحرای من
دہر طوفان دارد از طبع جنون پیمای من
قلقلی دزدیدہ است این بحر از مینای من
شمع صفت دیدنی است عجز جنون زای من
سر بہوا امیدوار آبلہ پای من

''عشق'' کے بعد ''سوز و ساز'' بیدل اور اقبال کے مشترک موضوعات میں سے ہے ۔ اقبال کی شاعری ''سوز و ساز'' کا آتشیں مرقع ہے ۔ بال جبریل (صفحہ ۷) میں آپ اس صفت کو اپنا طرۂ امتیاز گردانتے ہیں :

بڑا کریم ہے اقبال بے نوا لیکن
عطائے شعلہ شرر کے سوا کچھ اور نہیں

''سوز و ساز'' کے جو معروف تلازمے اقبال نے باندھے ہیں ان میں ایک ''شمع و پروانہ'' کا ہے ۔ یہ تلازمہ اگرچہ فارسی اور اردو شاعری میں نیا نہ تھا مگر اقبال نے اسے تازہ بتازہ معانی دئیے ہیں مثلاً بانگ درا کی معروف نظم ''شمع اور شاعر'' (صفحہ ۲۰۱-۲۱۶) میں اس موضوع پر کہ پروانوں کو سوزش کی ترغیب و تشویق شمع سے ملتی ہے اور آدمی کو بھی چاہئے کہ وہ دوسروں کی خاطر شمع وار جلتا رہے تاکہ دوسرے اس کے نقش قدم پر چلیں اور ایک دن

پروانہ وار اس کا طواف کرتے نظر آئیں ، علامہ نے مؤثر طور پر روشنی ڈالی ہے ۔ شاعر شمع سے استفسار کرتا ہے :

مدتی مانند تو من هم نفس می سوختم در طواف شعله ام بالی نه زد پروانه ؟
ازکجا این آتش عالم فروز اندوختی ؟ کرمک بی مایه را سوز کلیم آموختی

اور اس کے جواب میں شمع کہتی ہے :

شمع محفل ہو کے تو جب سوز سے خالی رہا
تیرے پروانے بھی اس لذت سے بیگانے رہے

در غم دیگر بسوز و دیگران را هم بسوز
گفتمت روشن حدیثی گر توانی دار گوش

شمع کو بھی ہو ذرا معلوم انجام ستم
صرف تعمیر سحر خاکستر پروانہ کر

بیدل نے بھی ان سب معانی کے ساتھ شمع و پروانہ کے تلازمے باندھے اور متعدد اشعار کہے ہیں ۔ ان اشعار کا موضوع بیان بھی اقبال سے ہم آہنگ ہے ۔ ان کی متعدد غزلوں کا قافیہ یا ردیف لفظ ''شمع'' ہے اور قرین قیاس یہ ہے کہ بیدل اور اقبال کے درمیان ایک وجہ مواتست یہ عنصر بھی ہے ۔ بانگ درا کی ایک نظم ''عبدالقادر کے نام'' کے عنوان سے ہے (صفحہ ۱۴۰-۱۴۱) ۔ یہاں اقبال نے ''دارد شمع'' کی ردیف سے بیدل کی ایک غزل کے مطلع کی تضمین فرما کر ہمارے اس اشارے کی توثیق کر دی ہے :

اٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا افق خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں

شمع کی طرح جئیں بزم گہ عالم میں
خود جلیں دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں

''هر چه در دل گذرد وقف زبان دارد شمع
سوختن نیست خیالی که نهان دارد شمع''

بیدل کی جس پر سوز غزل کا مطلع علامہ نے تضمین فرمایا اس کے دیگر دو شعر معانی اقبال سے کس قدر مماثل نظر آتے ہیں :

اضطراب و تپش و سوختن و داغ شدن
آنچہ دارد پروانہ ہمان دارد شمع

ضامن رونق این بزم گداز دل ماست
سوختن بہر نشاط دگران دارد شمع

اقبال نے ضرب کلیم میں بھی (ص ۱۱۲) بیدل کے ایک شعر کو تضمین کیا ہے۔ نظم کا عنوان ''مرزا بیدل'' اور موضوع بحث اشیاء کا خارجی وجود ہے۔ خیال پرستی (idealism) کے نشے میں سرشار ہو کر بیدل فرماتے ہیں کہ ''دل کی عدم وسعت'' نے اشیاء کو موجودہ صورت میں جلوہ گر رکھا ہے ورنہ ہمیں کچھ بھی نظر نہ آتا ۔ گویا ہمارے قلب کی گہرائی اور گیرائی میں سب کچھ مدغم ہو چکا ہوتا :

ہے حقیقت یا مری چشم غلط بیں کا فساد
یہ زمیں یہ دشت یہ کہسار یہ چرخ کبود

کوئی کہتا ہے نہیں ہے کوئی کہتا ہے کہ ہے
کیا خبر! ہے یا نہیں ہے تیری دنیا کا وجود

میرزا بیدل نے کس خوبی سے کھولی یہ گرہ
اہل حکمت پر بہت مشکل رہی جس کی کشود

''دل اگر می داشت وسعت بی نشان بود این چمن
رنگ می بیرون نشست از بسکہ مینا تنگ بود''

''کلیات بیدل'' کا مطالعہ کریں تو بیدل اور اقبال کے ہاں بہت سے مضامین کا کلی یا جزوی اشتراک ملتا ہے مگر ضروری نہیں کہ ان مضامین کو نظم کرتے

وقت اقبال نے کلام بیدل کو پیش نظر رکھا ہو ۔ بہر حال یہاں ہم چند مثالیں پیش کر رہے ہیں :

بیدل : خوی آدم دارم آدم زاده ام
آشکار آدم ز عصیان می زنم

اقبال : چون برزید آدم از مشت گلی
با دل با آرزوہی در دلی
لذت عصیان چشیدن کار اوست
غیر خوده چیزی نویدن کار اوست
ز آنکه بی عصیان خودی ناید بدست
تا خودی ناید بدست ، آید شکست

بیدل : دانا نبود از هز خویش برد مند
از میوهٔ خود بهره محال است شجورا

اقبال : آه ! بد قسمت رہے آواز حق سے بیخبر
غافل اپنے پھل کی شیرینی سے ہوتا ہے شجر

بیدل : بر طبع ضعیفان ز حوادث المی نیست
خاشاک کند کشتی خود موج خطر را

اقبال : سفینہ برگ گل بنا لے گا قافلہ مور ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہوگا

بیدل : دریں وادی کہ میباید گذشت از ہرچہ پیش آید
خوش آن رہرو کہ درد امان دی بیحد فردارا
غبار ماضی و مستقبل از حال شو می جوشد
در امر و زست گم گر بشگافی دی و فردا را

اقبال : "بسا کس اندہ فردا کشیدند
که دی می نه ز فردا را ندیدند"
خنک مردان که درد امان امروز
هزاران تازه ترعنگامه چیدند(۱)

بیدل : حیف نشگافتیم پردۂ دل
دانه بر دست سپهر خرمنها
بردن دل نتوان یافت هرچه خواهی یافت
کدام گنج که در خانه خراب نوینست

اقبال : حسن کا گنج گرانمایه تجھے مل جاتا
تو نے اے فرہاد کھودا ویرانه دل

بیدل : چه لازم با خرد همخانه بودن
دو روزی می توان دیوانه بودن

اقبال : اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

بیدل : ستم است اگر هوست کشد که به سیر سرد و سمن در آ
تو ز غنچه کم ندمید ، ای در دل گشابه چمن در آ

اقبال : نیابی در جهان یاری که داند دلنوازی را
بخود گم شو نگهدار آبروی عشق بازی را

بیدل : مرغ لا هوتی چه محبوس طبائع مانده ای
شاهباز قدسی و برجیفه و مائل چرا ؟

اقبال : جره شاهینی بمر غان سرا صحبت مگیر
خیز و بال و پر بگشا پرواز تو کوتاه نیست

---

۱ - دو بیتی کا مصرع اول حضرت امیر خسرو دهلوی کا ہے -

بیدل :   زیر عالم دل غافلیم ورنه حباب
سر می اگر به گریبان فرد برد دریاست

اقبال :   حسن را از خود بردن جشن خطاست ؟
آنچه می بایست پیش ما کجاست؟

اقبال کی بعض پسندیدہ تراکیب بیدل کے ہاں موجود ہیں مثلاً الطاف عمیم ، ذوق نمود ، لطف خرام ، توسن ادراک ، ذوق تبسم ، برق تجلی ، قافلہ رنگ و بو ، از خود رمید ، مزرع تسلیم ، بانگ درا ، خون جگر اور عشق غیور وغیرہ - البتہ بیدل کے ہاں ان میں سے بعض تراکیب عام معانی میں مستعمل ہیں اور ضروری نہیں کہ ان میں اصطلاحات اقبال کی وسعت مل سکے - چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

زندگی محمل کش و هم دو عالم آرزو ست
می تپددهر نفس صد کاروان "بانگ درا"

"از خود رمید" نیست عروج دماغ من
جام نظر ز گردش چشم غزال داشت

ہر غرہ مباشید چہ تحقیق چہ تقلید
اینها هم بی حاصلی "عشق غیور" است

"مزرع تسلیم" ادب حاصلم
سر نکشد گردن آب و گلم

سبک کا مطالعہ :

سبک بیدل کا تتبع اقبال کے ہاں بہت کم نظر آتا ہے - صرف زبور عجم حصہ دوم کے اختتامی ابیات اور جاوید نامہ کی ایک غزل میں آہنگ بیدل محسوس ہوتا ہے - منتخبہ امثال ملاحظہ ہوں :

بیدل :   میر سید از معاش خندہ عنوانی کہ من دارم
از آب ناشنا تر می شود نانی کہ من دارم

دل آواره با هیچ الفتی راضی نمی گردد
چه سازم چارهٔ این خانه ویرانی که من دارم
ز گلچینان باغ آرزوی کیستم یا رب
پر طاؤس دارد گرد دامانی که من دارم
به حیرت رفت عمر و بر یقین نگشود آغوشی
بچشم بسته بر بندند مژگانی که من دارم

اور : مقیم وحدتم هر چند در کثرت وطن دارم
بدر با همچو گوهر خلوتی در انجمن دارم
نفس می سوزم و داغی به حسرت نقش می بندم
چراغی می کنم خاموش و تمهید لگن دارم
ز اسبابم رهائی نیست جز مژگان بهم بستن
درین محفل بچندین شمع یک دامن زدن دارم
حجاب آلود سوهو می است مرگ و زندگی "بیدل"
ازین کسوت که دید می گر برون آیم کفن دارم

اقبال : دو عالم را توان دیدن بمینائی که من دارم
کجا چشمی که بیند آن تماشیا یی که من دارم
وگر دیوانه ای آید که در شهر افگند هوئی
دو صد هنگامه خیزد ز سودائی که من دارم
مخور نادان غم از تاریکی شبها که می آید
که چون انجم درخشد داغ سیما یی که من دارم
ندیم خویش می سازی مرا لیکن از ان ترسم
نداری تاب آئے آشوب و غوغایی که من دارم

بیدل : به عجز کوش ز نشو و نما چه میجو یی ؟
بخاک ریشه تست از هوا چه میجو یی ؟
دل گداخته اکسیر بی نیازی هاست
گداز درد طلب کیمیا چه میجو یی

سراغ قافلهٔ عمر سخت ناپید است
ز رهگذار نفس نقش پاچه میجویی
زبان حیرت آئینه این نوا دارد
که ای جنون زده خود را زما چه میجویی
بذوق دل نفسی طرف خویش کن ''بیدل''
تو کعبه در بغلی جا بجا چه میجویی

اور : چو محو عشق شدی رهنما چه می جویی
به بحر غوطه زدی ناخدا چه می جویی
متاع خانه آئینه حیرت است اینجا
تو دیگر از دل بی مدعا چه می جوئی ؟
بسینه تا نفسی هست دل پریشانست
رفوی جیب سحر از هواچه می جوئی ؟
ز حرص دیدهٔ احباب حلقه دام است
نم مروت ازین چشمها چه من جوئی ؟
بجز غبار ندارد تپیدن نفست
ز نار سوخته ''بیدل'' صدا چه می جوئی(۱)

اقبال : بآدمی نرسیدی خدا چه میجویی ؟
ز خود گریخته ای آشنا چه میجویی ؟
دگر بشاخ گل آویز و آب نم در کش
پریده رنگ زباد صبا چه میجوئی
سراغ او ز خیابان لاله می گیرند
نوای خون شدهٔ ما زماچه میجویی
قلندریم و کرامات ما جهان بینی است
ز ما نگاه طلب کیمیا چه میجویی ؟

۱ - کلیات بیدل جلد اول ، صفحه ۹۷۷ ۔

متفرقات :

عنوان کی مناسبت سے بیدل کے بارے میں اقبال کے دیگر ارشادات کا احاطہ کر دیا جائے ۔ اپنے ایک مضمون ''اردو زبان پنجاب میں'' اقبال نے بیدل کے دو شعر بایں توصیف نقل کئے ہیں ۔ ۔ ۔ ''کسی شعر یا عبارت کا ۔ ۔ ۔ مفہوم سمجھنا پڑھنے والے کی اپنی طبیعت پر منحصر اور اس کے اندرونی خیالات کے میلان کا نتیجہ ہوا کرتا ہے ۔ میرزا بیدل علیہ الرحمۃ و الغفران فرماتے ہیں اور کیا خوب فرماتے ہیں :

میوہ و نقل و ترشح ہر یکی بار است و بس
لیک می باید بہر موقع جدا فہمد کسی

تار در ہر جا مقام ساز گردید ست صرف
طبع گر روشن بود ظلمت چوا فہمد کسی ۔ ۔'' (۱)

مطالعۂ زبان فارسی اور قوت بیان میں قدرت و وسعت کے حصول کی خاطر اقبال کلام بیدل کے مطالعے کی سفارش کرتے ہیں ؛ اس قسم کا ایک خط انہوں نے ضلع گوجرانوالہ کے ایک فاضل شاعر غلام حسین شاکر صدیقی کو لکھا تھا ۔(۲) بیدل کے کلام کی بعض مشکلات مثلاً نادر تشبیہات اور استعارات و کنایات کی فراوانی ایک مسلمہ بات ہے ۔ ان مشکلات کا اعتراف اقبال (اور ان کے پیشرو غالب) نے بھی کیا ہے ۔ آپ کی نظر میں فکر بیدل اپنے عصر سے ''زیادہ پیشرفتہ'' تھی اور اس فکر کو پیش کرنے میں بیدل بعض ایسی تشبیہات استعمال کرتے ہیں جو زبان کے اصول و دستور کی رو سے نادرست تو نہیں مگر افادہ بلاغت سے عاری ہوتی ہیں ۔(۳) اقبال کی نظر میں بیدل اپنی طرز کا موجد اور خاتم ہے اور کوئی نہیں جو اس کے اسلوب کی پیروی کر سکے ۔ اقبال اس شاعر کے مردانہ اور غیورانہ لہجۂ بیان کے بھی دلدادہ تھے ۔ فرماتے تھے حریت

---

۱ ۔ مقالات اقبال ، لاہور ، صفحہ ۳۷ ۔
۲ ۔ انوار اقبال ، مطبوعہ کراچی ، صفحہ ۳۸ ۔
۳ ۔ اقبال نامہ ، ج ۱ ۔

دوستی نے بیدل کے کلام کو ایک آزاد ملک افغانستان میں اس قدر مقبول و مستحسن بنا رکھا ہے اور برصغیر کے غلامی پرورد ماحول میں اسے چندان تداول حاصل نہیں ہے -(۱) اس امر کی توضیح کی ضرورت نہیں کلام بیدل افغانستان میں واقعی بے حد متداول ہے اور شاعر کے پر جرأت اور خود داری کے حامل اشعار زبان زد خاص و عام ہیں مثلاً :

طبائع را فسون حرص دارد دربدر بیدل
جہان بزیر استغناست گر باشد حیا اینجا

مرغ لاهوتی چه محبوس طبائع مانده ای
شاهباز قدسی وبر جیفه ای مائل چرا ؟

گر دلی داری تو هم خون ساز و صاحب نشه باش
می شدن مخصوص نبود ، دانۂ انگور را

احتیاج خود شناسی جوهر آئینه نیست
من اگر خود را نمی دانم تو می دانی مرا

مثال شعله هم دانست اگر آسودگی خواهی
بصد گردن سره از کف جبین سجده فرسا را

کم ز یوسف نیستی ای قدردان عافیت
چاه و زندان سختنم گیر ، از صف اخوان برآ

خاطر گر جمع شد از هر دو عالم فارغی
قطره واری چون گهر زین بحر بی پایان برآ

تانگر دی پایمال منت امداد خلق
بی عرق گامی دو پیش از خجلت احسان برآ

---

۱ - بیدل ، مقدمه -

آبر می خواهی از اظہار حاجت شرم دار
این ترنم راز ''قانون'' حیا فسرو دہ اند

بیدل نئی تراکیب کے علاوہ اپنے کلام میں جدت آمیز محاورے بھی استعمال کرتے ہیں ۔ ''خرام کاشتن'' کو انہوں نے بمعنی ''تیز ترگام زدن'' استعمال کیا ہے ۔ بیدل کے بعض معاصرین سے لے کر موجودہ دور کے کئی نا قدین تک نے اس محاورہ پر اعتراض کیا ہے ۔ اقبال کو یہ محاورہ پسند تھا ۔ خود انہوں نے ''خرام کا شتن'' تو نہیں البتہ ''تیز خرامیدن'' کو استعمال کیا تو بعض ایرانی محققین نے اس پر اعتراض کیا اور دوسروں نے شیخ سعدی کے ''آہستہ خرامیدن'' کی مناسبت سے اس محاورہ کا دفاع کیا اور علامہ مرحوم کی جودت شاعری و جلادت طبع کو سراہا ہے ۔ بہر حال بیدل کے منقولہ محاورے کی دفاع میں اقبال رقم طراز ہیں :

''محاورے خرام کا شتن'' نے بیدل اور غالب کے درمیان بنیادی فرق کو واضح کر دیا ہے ۔ چونکہ بیدل کا فلسفۂ حیات حرکی ہے ۔ اس کے ہاں یہ محاورہ موجود ہے ۔ غالب کا فلسفہ مائل بہ سکون ہے اور ان کے ہاں یہ بات نہیں'' ۔(۱)

غالب کی تقلید بیدل اور اقبال

محولہ بالا اقتباس کے ذریعے ہم بیدل کے ساتھ ساتھ غالب کا ذکر لے آئے ہیں ۔ میرزا اسد اللہ خان غالب بیدل اور اقبال کے مطالعہ کی ایک اہم درمیانی کڑی ہیں ۔ اقبال نے متعدد موارد میں ''بیدل اور غالب'' سے کلام پر یکجا تبصرہ فرمایا اور غالب فہمی کی خاطر مطالعہ بیدل کی اہمیت پر زور دیا ہے ۔ ان کا فرمان ہے کہ میرزا غالب اردو شاعری میں رنگ بیدل قائم نہ رکھ سکے اسی خاطر انہوں نے ''بیدلیت'' کو جلد ہی ترک کر دیا ۔ غالب کی فارسی شاعری اور نثر نویسی پر بیدل کے اثرات کا البتہ اقبال نے کوئی ذکر نہیں کیا ہے ۔ غالب کا شعر :

سرا پا رہن عشق و ناگزیر الفت ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

---

۱ - روح بیدل ; مقدمہ ۔

اقبال فرماتے ہیں : ''........ غالب نے اس قسم کے اشعار بیدل کے تتبع میں کہے تھے لیکن یہ رنگ اردو میں کامیاب نہ ہو سکا چنانچہ غالب نے اسے ترک کر دیا'' ۔(۱) ۱۵ فروری سنہ ۱۹۳۷ء کو غالب کی برسی کے موقع پر علامہ نے ''انجمن اردو پنجاب'' کو ایک پیغام دیا تھا اور اس میں فارسی خواں طلبہ کو دو باتوں کی اہمیت محسوس کرنے کی طرف توجہ دلائی تھی :

''اول یہ کہ عالم شعر میں مرزا عبدالقادر اور مرزا غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے ۔ دوم یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفہ حیات غالب کے دل و دماغ پر کہاں تک مؤثر ہوا اور مرزا غالب اس فلسفہ حیات کو سمجھنے میں کس حد تک کامیاب ہوئے'' ۔(۲) اسی سال اپنے خط مورخہ ۱۲ مئی سنہ ۱۹۳۷ء بنام شیخ محمد اکرام میں علامہ مرحوم مکتوب الیہ کی تالیف ''غالب نامہ'' کے بارے میں لکھتے ہیں :

''مجھے اعتراف ہے کہ آپ نے غالب پر ایک نفیس کتاب تالیف کی مگر بد قسمتی سے مجھے آپ کے نتائج بحث سے اتفاق نہیں ہے ۔ میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ مرزا غالب اپنے اردو اشعار میں میرزا بیدل کی پیروی کرنے میں بری طرح ناکام رہے ہیں ۔ غالب نے بیدل کے ظاہری اسلوب کی پیروی کی مگر اس کی معنویت سے دور جا پڑے ۔ بیدل کا خیال اس کے معاصرین کی خاطر خاصہ پیشرفتہ تھا ؛ اس بات کے شواہد سامنے ہیں کہ ہندوستان اور باہر کے فارسی خوان طلبہ بیدل کے بیان کردہ مسائل حیات کو سمجھنے سے قاصر(۳) رہے ہیں ۔ '' (ترجمہ)

توضیح

غالب کی بیدل پسندی ایک واضح بات ہے ۔ غالب کے تو دریافت خود نوشت دیوان کا سر آغاز ہی اس طرح ہے کہ آئمہ کرام حضرت علی رض ، حضرت امام حسن رض ، اور حضرت امام حسین رض کے اسمائے گرامی کے بعد بیدل

---

۱ - انوار اقبال ۔

۲ - گفتار اقبال ، مطبوعہ لاہور ، صفحہ ۲۰۷ ۔

۳ - مکاتیب و تحریرات اقبال (انگریزی) ، مرتب بشیر احمد ڈار ۔

کا نام اس طرح مرقوم ہے : ''ابوالمعالی میرزا عبدالقادر بیدل رضی اللہ عنہ'' اس نسخے کی رو سے میرزا نے بہت سے اشعار میں بیدل کے تتبع کا ذکر کیا ہے :

اسد ہر جا سخن نے طرح باغ تازہ ڈالی ہے
مجھے رنگ بہار ایجادی ''بیدل'' پسند آیا

دل کار گاہ فکر و اسد بے نوائے دل
یاں سنگ آستانہ ''بیدل'' ہے آئینہ

وہ نفس ہوں کہ اسد مطرب دل نے مجھ سے
ساز ہر رشتہ پئے نغمہ ''بیدل'' باندھا

آہنگ اسد میں نہیں جز نغمۂ بیدل
عالم ہمہ افسانۂ ما دارد و ماہیچ

اور ع عصائے خضر صحرائے سخن ہے خامہ ''بیدل'' کا ۔

یہ اشعار ان متعدد ابیات میں سے ہیں جنہیں غالب نے بعد میں حذف کر دیا یا ان میں جزوی ترمیم کی ہے ۔ غالب کی نظر میں بیدل ''قلزم فیض'' اور ''محیط بے ساحل'' تھے ۔ ''مثنوی دفاع قاطع برہان'' میں فرماتے ہیں :

ہمچنان آن محیط بی ساحل قلزم فیض میرزا بیدل

بیدل کی دو معروف مثنویاں ''طور معرفت'' (یا گلگشت حقیقت) اور ''محیط اعظم'' سنہ ۱۲۳۱ ہجری (تقریباً ۱۹ برس کی عمر میں) غالب کے زیر مطالعہ رہی ہیں ۔ خواجہ الطاف حسین حالی مرحوم نے ''یاد گار غالب'' میں تصریح فرمائی ہے کہ یہ مثنویاں غالب کو بے حد پسند تھیں ۔ پنجاب یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ان مثنویوں کے مخطوطات پر مرزا غالب کی مہر ثبت ہے اور ڈاکٹر عبدالغنی کے بقول یہ غالب کی مملوکہ رہی ہیں ۔ مذکورہ مثنویوں کی توصیف میں غالب نے ایک ایک شعر بھی مرقوم فرمایا ہے :

ازین صحیفہ بنوعی ظہور معرفت است
کہ ذرہ ذرہ چراغان ''طور معرفت'' است

ہر حبابی را کہ موجش گل کند جام جم است
آب حیوان آبجویی از ''محیط اعظم'' است

مرزا غالب نے ابتدائے شاعری میں تقلید بیدل کی کوششیں کی ہیں اور نو مشقی کے زمانے کی ان ہی کوششوں کا شاخسانہ ہے کہ غالب کے بعض اشعار کے معانی اب بھی لاینحل یا کم از کم بے حد مختلف فیہ ہیں (اگرچہ انہوں نے اس دور کے بہت کم اشعار اپنے دیوان میں باقی رکھے ہیں) ۔ تقلید بیدل کے دور میں غالب کی مشکل گوئی کی عام شکایت تھی ۔ شاعر کو بھی اس امر کا بخوبی علم تھا اور وہ بانواع و طرق اپنے مشکل پسند ہونے کو مجاز گرداننا اور اپنے دل کو اطمینان دیتا ہے :

گر خامشی سے فائدہ اخفائے حال ہے
خوش ہوں کہ میری بات سمجھنا محال ہے

زحمت احباب نتوان داد غالب بیش ازین
ہر چہ می گو یم بہر خویش می گوئیم ما

آگہی دام شنیدن جس قدر چاہے بچھائے
مدعا عنقا ہے اپنے عالم تقریر کا

اور آخرکار وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ :

طرز بیدل میں ریختہ لکھنا اسد اللہ خاں قیامت ہے

اس طرح غالب اپنے روش خاص پر آ گئے مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ''بیدلیت'' سے دامن بچا گئے ۔ مولانا حالی نے بصراحت(۱) لکھا ہے اور مولانا کی تائید میں دیوان غالب اس بات کا ناطق ہے کہ غالب مدت العمر بیدل کے اثرات سے سرشار رہے ہیں ۔ اقبال نے غالب کی فارسی شاعری کے بارے میں کچھ نہیں لکھا کہ آیا اس میں تقلید بیدل نظر آتا ہے یا نہیں ؟ غالب کی نظر

---

۱ - یادگار غالب، مطبوعہ مجلس ترقی اردو، لاہور، صفحہ ۔

بڑی صائب تھی اور فارسی زبان و ادبیات کی سند کی خاطر وہ ہندی نژاد شعراء کو ماسوا حضرت امیر خسرو دھلوی خاطر میں نہیں لاتے تھے ۔ ایک خط میں لکھتے ہیں :

اهل هند میں سوائے امیر خسرو دھلوی کوئی بھی مسلم الثبوت استاد نہیں۔ میاں فیضی کی بھی کہیں کہیں ٹھیک نکل جاتی ہے ۔(۱) ایک دوسرے مکتوب میں رقم طراز ہوتے ہیں :

''فارسی کی تکمیل کے واسطے اصل الاصول مناسبت طبیعت کی ہے پھر تتبع کلام اهل زبان لیکن نہ اتمار . . . . از شعرائے ہندوستان ۔ رودکی ، عنصری ، رشید و طواط ، خاقانی اور ان کے امثال و نظائر کا کلام بالاستیعاب دیکھا جائے ان کی ترکیبوں سے آشنائی بہم پہنچے اور ذهن اعواجاج کی طرف نہ لے جائے تب آدمی جانتا ہے کہ ہاں فارسی یہ ہے'' -(۲) غالب فارسی کے اسالیب شاعری (سبک ها) سے حیرت انگیز طور پر واقف تھے مگر مجال ہے جو کسی ہندی زاد شاعر کا ذکر سند کریں ۔ ''اردوئے معلی'' کی ایک عبارت ملاحظہ ہو : ''. . . . . رودکی اور فردوسی سے لےکر سنائی انوری اور خاقانی وغیر ہم تک ایک گروہ . . سعدی طرز خاص کے موجد ہوئے ۔ فغانی ایک شیوۂ خاص کا مبدع ہوا ۔ اس شیوہ کی تکمیل عرفی ، نظیری ، ظہوری اور نوعی نے کی . . . سلیم رازی ، قدسی اور حکیم شفائی اس زمرہ میں ہیں ۔ تو طرزیں تین ٹھہریں : خاقانی اور اس کے اقران ، سعدی اور اس کے امثال ، صائب اور اس کے نظائر'' -(۳) غالب کی فارسی شاعری خصوصاً غزل کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ ببانگ دہل دوسرے شعرا کا تتبع کرتے اور ان کے جواب میں لکھتے ہیں ۔ ان کی فارسی غزلوں کے مقطع عام طور پر ان شعراء کی غزلوں کے مطالعے کی دعوت دیتے ہیں جن کے جواب میں وہ کہی گئی ہیں ۔ جیسے :

حلہ تازہ گشتہ غالب روش نظیری از تو
سزد این چنین غزل را بہ سفینہ ناز کردن

---

۱ - کلیات غالب، ۱۹۶۱ ، صفحہ ۱۰۰ ۔
۲ - عود هندی ، صفحہ ۲۵ ۔
۳ - اردوئے معلی ، الہ آباد ، صفحہ ۱۱۰ ۔

جواب خواجه نظیری نوشته ام غالب
''خطا نموده ام و چشم آفرین دارم''

این جواب آن غزل غالب که صائب گفته است
''در نمود نقشها بی اختیار افتاده ام''

غالب مذاق ما نتوان یافتن ز ما
رو شیوه نظیری و طرز حزین شناس

غالب نه تو آن باده که خود گفت نظیری
''در کاۀ ما بادۀ سرجوش نکردند''

حلق غالب بگر و دشنۀ سعدی سرود
''خوبرویان جفا پیشه وفا نیز کنند''

غالب از صهبا ی اخلاق ظهوری سر خوشیم
پارۀ بیش است از گفتار ما کردار ما

مگر بیدل کے تتبع کا مرزا غالب نے کہیں بھی ذکر نہیں کیا ۔ اس کی وجہ وہی ایرانی و تورانی فارسی کا لحاظ رکھنا ہو سکتی ہے ۔ اگر مرزا ہندی نژاد بیدل کی تقلید کا ذکر کر دیتے تو تمسک باہل زبان کا ان کا خیال باطل ہو جاتا ۔ پروفیسر میرزا محمد منور صاحب نے اپنے ایک مبسوط مقالہ(۱) میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ غالب تقلید تو بیدل کی کرتے ہیں مگر مصلحتاً ایرانی نژاد شعرا کا نام لے لیتے ہیں ۔ بہر حال بیدل کی مثنوی ''طور معرفت'' اور غالب کی مثنوی ''باد مخالف'' کا مطالعہ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ اس مثنوی میں غالب نے بیدل کے فکر و فن کی پیروی کی ہے ۔ جستہ جستہ اپنے اردو اور فارسی اشعار میں غالب نے بیدل کے معانی کو اپنانے کی کوشش کی ہے ۔ چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں :

بیدل : آهم ز تار سائی شد اشک و با عرق ساخت
پستیت گر خیالت شبنم کند هوا را

---

۱ ۔ سہ ماہی صحیفہ، شمارہ ۱، سال ۱۹۹۹ء ۔

غالب : ضعف سے گریہ مبدل بہ دم سرد ہوا
باور آیا ہمیں پانی کا ہوا ہو جانا

بیدل : مطلبم از می پرستی تر دماغیہا نبود
یک دو ساغر آب دادم گریۂ مستانہ را

غالب : مے سے غرض نشاط ہے کس رو سیاہ کو
اک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہئے

بیدل : کس ازیں حرمان سراپا ساز جمعیت نرفت
چون سخن تا رفتہ اند از لب پریشان رفتہ اند

غالب : بوئے گل نالۂ دل دود چراغ محفل
جو تری بزم سے نکلا ، وہ پریشان نکلا

بیدل : خلقی بہ عدم دود دل و داغ جگر بود
خاک ہمہ صرف گل و سنبل شدہ باشد

غالب : سب کہاں کچھ لالۂ گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہونگی کہ پنہاں ہو گئیں

بیدل : دامن دل گرفتہ ایم ہمہ
خون مستاں بگردن مینا

غالب : ثابت ہوا گردن مینا بخون خلق
لرزے ہے موج مے تری رفتار دیکھ کر

بیدل : ای خوش آن جود کہ از خجلت وضع سائل
لب با اظہار نیارند و بایما بخشند

غالب : بے طلب دیں تو مزا اس میں سوا ملتا ہے
وہ گدا جس کو نہ ہو خوئے سوال اچھا ہے

بیدل : ساز هستی غیر آهنگ عدم چیزی نداشت
هر نوائی را که دادیدم خموشی می سرود

غالب : نشو و نما ہے اصل سے غالب فروع کو
خاموشی ہی سے نکلے ہے جو بات چاہئے

بیدل : یاد آزادی است گلزار اسیران قفس
زندگی عشرتی دارد امید مردن است

غالب : ہوس کو ہے نشاط کار کیا کیا
نہ ہو مرنا تو جینے کا مزا کیا ؟

بیدل : بساط زینتی گرم است گو شمع وجه پروانه
کف خاکستری در خود فرد برده است محفل را

اور : ز سرود قمریان بید است بیدل کا ندریں گلشن
بسر خاکستر است از دور گردن طبع موذن را

غالب : قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ ، نشان جگر سوختہ کیا ہے ؟

بیدل : نیست در دشت طلب به کعبه مارا احتیاج
سجده گاه ماست هر جا نقش پا افتاده است

غالب : در سلوک از هر چه پیش آمد گذشتن داشتم
کعبه دیدم ، نقش پای رهروان نامیدمش

بیدل : همه غیب است ، شهود اینجا نیست
جمله اخفاست ، نمود اینجا نیست

غالب : ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

بیدل : رنج دنیا ، فکر عقبیٰ ، داغ حرمان ، درد دل
یک نفس هستی هو شم عالمی را بار کرد

غالب : فکر معاش ، عشق بتاں ، یاد رفتگاں
تھوڑی سی زندگی میں بھلا کوئی کیا کرے

اس قسم کے کلی یا جزوی اشتراک مضامین کی مزید مثالیں بیدل اور غالب کے ہاں موجود ہیں اور ہمارے خیال میں غالب نے بیشتر موارد میں نہایت مہارت اور جزالت سے تتبع بیدل کا حق ادا کیا ہے ۔ اس تقلد و تتبع میں ہمیں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی جس کی بنا پر ہم غالب کی تقلید کو غیر کامیاب قرار دے کر اقبال کی ہمنوائی کر لیں ۔ علامہ مرحوم کا مقصد بظاہر یہ تھا کہ روش بیدل پر تا دیر نہ چل سکنا ہی غالب کی ناکامی ہے ۔ جناب مجنوں گورکھپوری کا یہ محاکمہ بھی بڑا دل لگتا ہے کہ غالب جدلیت و تضاد کے دلدادہ تو تھے مگر ان باتوں میں تقلید بیدل کوئی آسان کام نہ تھا ۔ ان کے خیال میں غالب اور بیدل کے ہاں توارد ہے نہ اول الذکر نے مؤخرالذکر کا سرقہ کیا ہے بلکہ ایک شعوری تقلید ہے جو ناکام رہی ہے ۔ بہر حال علامہ اقبال کے بیدل اور غالب کے بارے میں فرمودات کو ہم نے بالا جمال یکجا کر دیا ہے اور ''صلائے عام ہے یاراں نکتہ داں کے لئے'' تسلسل تحقیق کے موضوع پر بیدل کا ہی شعر ہے :

ہر کس اینجا از مقام و حال خود گوید
از زبانم حرف او گر بشنوی باور مکن

آخر میں اس امر کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ متعدد شعرائے اردو نے بیدل کی تقلید کی ہے مگر اس ضمن میں ابھی تحقیق ہو نا باقی ہے ۔ بطور مثال بیدل اور میر کا ایک ایک شعر ملاحظہ ہو :

بیدل : اگر مرجع زندگی خاک نیست
خمیدن کجا می برد پیر را

میر : نہیں ہے مرجع آدم اگر خاک
کدھر جاتا ہے قد خم ہمارا

استدراک : مطالعۂ بیدل

میرزا عبدالقادر بیدل کے ضخیم کلیات نظم و نثر کو مطالعہ کرنے سے طبائع گھبراتی ہیں اور ان کی مشکل پسندی ضخامت پر مستزاد ہے ۔ (ہمیں بھی جناب سید عبدالواحد معینی صاحب نے ہمت بڑھائی تو اس شذرہ کی تکمیل کی خاطر اتنا کچھ مطالعہ کیا ہے) اس لئے یہاں ہم مطالعہ بیدل کی خاطر چند اہم مآخذ و منابع کی نشاندہی کرنا ضروری جانتے ہیں ۔ بیدل کی نثر و نظم کے مجموعے اور منتخبات برصغیر پاکستان و ہند میں چھپتے رہے ہیں ۔ عبادالله اختر کی ''بیدل'' ڈاکٹر عبدالغنی کی ''سیرت بیدل'' (انگریزی) اور محمد عطاء الرحمان عطا کاکوی کی ''حیرت زار'' فکر انگیز معاصر تالیفات ہیں مگر سر زمین افغانستان میں کلام بیدل کی مقبولیت کا اور ہی عالم ہے ۔ کابل یونیورسٹی کے شعبۂ تصنیف و تالیف نے ''کلیات بیدل'' کی چار ضخیم و عریض جلدیں (ہر جلد تقریباً ۱۲ سو صفحات) جس اہتمام سے شائع کروائیں اور ڈاکٹر صلاح الدین سلجوقی اور ان کے بعد پروفیسر عبدالحئی حبیبی قندھاری نے نقد بیدل اور دیگر مقالات کو جس اہتمام کے ساتھ مرتب فرمایا نیز خلیل الله خان خلیلی نے بیدل کی تالیفات ''چہار عنصر'' اور ''رقعات'' کی مدد سے ''فیض قدس'' نامی فکری سوانح حیات جس قابلیت کے ساتھ لکھی اس کی داد دینا ہی پڑتی ہے ۔ افغانستان کے بعد بیدل کی غیر معمولی مقبولیت تاجیکستان اور ازبکستان کی قلمرو میں ہے ۔ وہاں کے دانشوروں کی قابل قدر تالیفات میں ''عبدالقادر بیدل'' مصنفہ صدر الدین عینی اور ''بیدل و داستان عرفان او'' مؤلفہ خانم خالدہ عینی شامل ہیں ۔ یہ تالیفات دیکھی جائیں تو فکر بیدل کی عظمت اور ان کی سیرت کا علو مرتبگی دل پر مرتسم ہو جاتی ہے :

بیدل در نسخه و رموز اشعار   عیبم نکنی به نکتی به نکتهای بیکار

هشدار که در نظم وجود انسان   چون ناخن و موست عفو بیحس بسیار

اقبال کی تاریخ پیدائش

سید عبدالواحد

بد قسمتی سے علامہ کی تاریخ ولادت کے متعلق بہت کچھ اختلاف ہے ۔ فقیر سید وحید الدین صاحب نے اور جان میرک (زیکوسلاویکیہ) کے مضامین کے بعد اکثر متعلمین اقبال کا خیال تھا کہ علامہ کی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہے ان کے بعد سید عبدالواحد، نائب صدر اقبال اکادمی، نے ایک فیصلہ کن مضمون انگریزی میں لکھا ۔ مگر جناب نظیر صوفی صاحب نے ایک مفصل باب اس موضوع پر اپنی کتاب ''اقبال درون خانہ'' میں قلمبند کیا ہے ۔ جس کے حساب سے تاریخ ولادت ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء ہے ۔ علامہ کی صد سالہ برسی کے پیش چونکہ اس معاملہ نے بڑی اہمیت حاصل کر لی ہے ۔ لہٰذا سید عبدالواحد کے مضمون کا اردو ترجمہ پیش خدمت ہے ۔ (مدیر)

روز نامہ ''انقلاب'' نے اپنی اشاعت مورخہ ۷ مئی سنہ ۱۹۳۸ء میں حسب ذیل شذرہ سپرد قلم کیا تھا ۔

''انقلاب کی ایک سابقہ اشاعت میں علامہ اقبال کے جو مختصر حالات زندگی شائع ہوئے تھے ان میں علامہ کی تاریخ پیدائش دسمبر ۱۸۷۶ دی گئی تھی جو علامہ کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کے بیان کے مطابق تھی ۔ مگر اب یہ تحقیق ہوا ہے کہ علامہ کی تاریخ پیدائش ۲۲ فروری ۱۸۷۳ مطابق ۲۳-۲۴ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ تھی'' ۔

مگر اس اعلان کے باوجود ایسے لوگ تھے جنہیں انقلاب ، کی اعلان کردہ تاریخ پیدائش کی مستند حیثیت کے متعلق شدید شبہات تھے ۔ اس کے بعد ۱۹۵۵ میں عبدالمجید سالک کی ''ذکر اقبال'' شائع ہوئی جس میں یہ بیان کیا گیا

تھا کہ ڈپٹی کمشنر سیالکوٹ نے شہر کی میونسپل کمیٹی کے اندراجات کو دیکھ کر اس بیان کی توثیق کر دی ہے کہ اقبال کی پیدائش ۲۲ فروری ۱۸۷۳ کو ہوئی تھی ۔(۱) برعظیم میں پیدائش و اموات کے میونسپل اندراجات عام طور پر مستند ہوتے ہیں اور ان کی صحت پر اس وقت تک کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ان کے خلاف کوئی واضح شہادت موجود نہ ہو ۔ بادی النظر میں اقبال کی اس تاریخ پیدائش کے متعلق جو انقلاب ، اور سالک نے دی ہے دو صورتیں ایسی ہیں جن سے یہ تاریخ غیر اغلب معلوم ہوتی ہے اور یہ مفصلہ ذیل ہیں ۔

۱ - پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ہم انقلاب ، اور سالک کی دی ہوئی تاریخ پیدائش کو تسلیم کر لیں تو ان کی عمر اس وقت جب علامہ نے میٹریکولیشن کے امتحان میں کامیابی حاصل کی ۲۱ سال ہوگی ۔ برعظیم میں ایک طالب علم کی عمر میٹریکولیشن کے امتحان میں کامیابی حاصل کرتے وقت عام طور پر اوسطاً ۱۶ سال ہوتی ہے اور ہوشیار طلبہ کے متعلق یہ تجربہ ہے کہ وہ اس امتحان میں نسبتاً بہت کم عمر میں کامیاب ہو جاتے ہیں ۔

۲ - جنوری ۱۹۳۸ میں جب ''مسلم اسٹوڈینٹس برادر ھڈ'' نے شاعر اسلام کی زندگی ھی میں یوم اقبال منایا تھا تو یہ اعلان کیا گیا تھا کہ ان کی عمر ۶۰ سال کی ہے ۔

یہ صورتیں جن سے ۲۲ فروری ۱۸۷۳ کا تاریخ پیدائش ہونا خلاف قیاس ہو جاتا ہے اس کے متعلق ہمارے اعتماد کو متزلزل کرنے کے لئے کافی ہیں اور ہمارے لیے مزید تحقیق کا جواز مہیا کرتی ہیں ۔ ایسا کرنے کے لئے ہم میونسپل کمیٹی سیالکوٹ کے اندراجات سے شروع کرتے ہیں ۔

میونسپل کمیٹی کے پیدائشوں والے رجسٹر میں اقبال کی تاریخ پیدائش کے متعلق جو بیان درج ہے اس کا چربہ پیش کردہ دستاویز (الف) میں ملاحظہ ہو۔ جب ہم اسے غور کے ساتھ دیکھتے ہیں تو حسب ذیل امور سامنے آتے ہیں ۔

---

۱ - عبدالمجید سالک، ذکر اقبال (لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۵۵) ، صفحہ ۱۰ ۔

۱ - سند پیدائش میں مذکور ہے کہ اس کا تعلق شیخ نتھو (جو اقبال کے والد شیخ نور محمد کا لاڈ کا نام ہے) کی اولاد نرینہ سے ہے - مگر سند میں بچے کا نام نہیں دیا ہے - اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیوں کہ بہت سی صورتوں میں بچے کا نام پیدائش کے کئی دن بعد رکھے جاتے ہیں ، اگرچہ پیدائش کی اطلاع میونسپل کمیٹی کو اسی دن یا اس کے اگلے دن کر دی جاتی ہے -

۲ - تاریخ پیدائش ۲۲ فروری ۱۸۷۳ دی گئی ہے -

۳ - میونسپل اندراجات میں ۱۸۷۳ کے بعد شیخ نور محمد کے کسی اور بیٹے کی تاریخ پیدائش مذکور نہیں ہے -

اس کے برعکس اقبال کی تاریخ پیدائش کے متعلق رجسٹر کے مذکور بالا اندراج کو قبول کرنے کے خلاف ہمارے پاس حسب ذیل شہادت موجود ہے -

۱ - اقبال کی بہن کا یہ بیان ہے کہ اقبال کی ولادت سے چند سال قبل شیخ نور محمد کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا تھا -(۱) اس لئے اغلب یہ ہے کہ یہ اندراج اسی بیٹے کے متعلق ہے جس کا انتقال شیرخواری کے زمانے ہی میں ہو گیا تھا -

۲ - ہمارے پاس اقبال کی ایک اور بہن کی یہ شہادت موجود ہے کہ وہ جمعہ کے دن علی الصباح پیدا ہوئے تھے - چوں کہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ کو جمعہ نہیں تھا اس لئے اسے اقبال کی تاریخ پیدائش تسلیم کرنے کے خلاف زبردست شہادت موجود ہے -(۲)

میونسپل اندراجات میں جو تاریخ پیدائش کے اظہار کے بعد متعدد مصنفین و جرائد نے مختلف تاریخیں اور سال تجویز کئے مگر چوں کہ وہ کسی قطعی شہادت پر مبنی نہیں ہیں اس لئے ہم انہیں بلا تامل نظر انداز کر سکتے ہیں -

---

۱ - سید وحید الدین ، روزگار فقیر (کراچی : لائن آرٹ پریس ، ۱۹۶۴) ، صفحہ ۲۳۱ -

۲ - ایضاً ، صفحہ ۲۳۱ -

مثلاً حکومت افغانستان کے مہیا کئے ہوئے لاجوردی لوح مزار پر جو سال پیدائش کندہ ہے وہ ۱۸۷۵ ہے ۔ چوں کہ اس کی تائید میں مشکل ہی سے کوئی شہادت موجود ہے اس لئے ہم اسے محض ایک قیاس پر مبنی ہونے کی حیثیت سے بلا تامل نظر انداز کر سکتے ہیں ۔ کشمیری خاندانوں پر لکھنے والے ایک اور مشہور مصنف محمد دین فوق نے اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۵ لکھا ہے ، اگرچہ بعد میں انہوں نے تصحیح کر کے ۱۸۷۶ سال پیدائش قرار دیا تھا ، فوق صاحب اقبال کے دوست تھے اور انہوں نے برعظیم میں رہنے والے کشمیری خاندانوں کے متعلق تفصیلی تحقیقات کی ہے ۔ پھر بھی ہمیں ان کے بیان کردہ سال کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دینی چاہئے ، کیوں کہ انہوں نے اپنے بیانات کی تائید میں کسی شہادت کا ذکر نہیں کیا ہے ۔ اسی طرح ''آکسفورڈ ہسٹری آف انڈیا'' میں اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۶ دیا گیا ہے ۔(۱) یہ غالباً اس سال پر مبنی ہے جو اقبال نے اپنے حیات نامے میں دیا تھا ۔ میونسپل اندراجات کے مطابق اقبال کی تاریخ پیدائش کو تسلیم کرنے کے خلاف ان شہادتوں کے پیش نظر متعدد مصنفین نے اپنا وقت اور اپنا مطالعہ اس مسئلے کی تحقیق پر صرف کیا ہے ۔ پہلا شخص جس نے میونسپل اندراجات کے مطابق اقبال کی تاریخ پیدائش کی صحت پر شدید شبہات ظاہر کئے بان (جرمنی) میں ہندی نژاد اردو کا استاد ٹی ۔ سی ۔ رائے تھا ۔ ۱۹۵۷ میں رائے نے پاکستانی سفارت خانہ واقع باد گاڈسبرگ کے ثقافتی اتاشی کو ایک خط لکھا جس میں بتایا کہ اقبال کی تاریخ پیدائش کے متعلق بہت کچھ الجھن پیدا ہو گئی ہے اور مختلف مصنفین و اہل قلم نے واقعتاً تین مختلف تاریخوں کا ذکر کیا ہے ۔ اس بنا پر انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ اس معاملہ میں مکمل تحقیق کی جائے ۔

۱۹۵۸ میں پراگ یونیورسٹی کے پروفیسر جان مرک نے ایک مفصل مضمون (Archiv Orientalni) ۱۹۵۸ ، ۲۶/۳ ۔ میں لکھا ۔ اس مضمون میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اقبال کی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ ہے ۔ اس کے بعد فقیر سید وحید الدین نے اپنی دیدہ زیب کتاب ''روز گار فقیر'' (۱۹۶۳) میں اس مسئلے پر غور کے لئے بہت وقت صرف کیا اور فکر کی ۔ سید وحید الدین جس

۱ ۔ آکسفورڈ ہسٹری آف انڈیا ، تیسری اشاعت ، ۱۹۲۱ ، صفحہ ۸۰۸ ۔

نتیجے پر پہنچے ہیں وہ پروفیسر جان میرک کے نتائج کی توثیق کرتا ہے ۔ مگر یہ ملحوظ رکھنا چاہئے کہ جہاں پروفیسر میرک نے زیادہ تر یورپی علماً کی شہادت پر بھروسہ کیا ہے وہاں سید وحید الدین نے اقبال کے خاندان والوں کی شہادت جمع کی ہے جو انہیں اقبال کے بھتیجے اعجاز احمد صاحب کے ذریعے مل سکی تھی ۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ آج کل ہماری خوش قسمتی سے ہمارے درمیان اقبال کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد اور علامہ کی ایک بہن زندہ ہیں جن کی شہادت بڑی اہمیت کی حامل ہے ۔(۱)

ہم اس واقع کا پہلے ھی ذکر کر چکے ہیں کہ متعدد مصنفین نے اقبال کی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ دی ہے اور اس بے یقینی اور الجھن کے پیش نظر جس نے اس مسئلے کو گھیر لیا ہے اس تاریخ کی جانچ کرنا بھی مفید ہوگا ۔

۱ ۔ حیات نامہ میں علامہ کا جو بیان ہے اس کے مطابق ان کی تاریخ پیدائش ۳ ذی الحجہ ۱۲۹۴ ہجری ہے (ملاحظہ ہو پیش کردہ دستاویز (ب) یہ تاریخ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کے مطابق ہے ۔

۲ ۔ پنجاب یونیورسٹی کے ۱۸۹۶-۹۷ کے کیلینڈر میں اقبال کے امتحان کا نتیجہ جو شائع ہوا ہے اس کے لئے ملاحظہ ہو پیش کردہ دستاویز (ج) اس بیان کے مطابق اقبال کی عمر اس وقت جو انہوں نے امتحان کے لئے درخواست دی تھی اس کے مطابق ۱۹ سال تھی ۔ اس لئے جب وہ امتحان میں کامیاب ہوئے تو ان کی عمر ۲۰ سال کے لگ بھگ ہوگی ۔ اس سے ان کا سال پیدائش ۱۸۷۳ کے بجائے ۱۸۷۶ ظاہر ہوتا ہے ۔

۳ ۔ اقبال کی بہن کے ایک بیان کے مطابق جس کو ان کی والدہ کی سند حاصل ہے علامہ جمعہ کے دن علی الصباح پیدا ہوئے تھے (۲) ذیقعدہ ۱۲۹۳ھ کو جمعہ تھا ۔

---

۱ ۔ بڑے رنج کے ساتھ یہ لکھا جاتا ہے کہ علامہ کی یہ ہمشیرہ اللہ کو پیاری ہو گئیں ہیں ۔ جس وقت یہ مضمون قلمبند کیا گیا تھا محترمہ بقید حیات تھیں ۔

۲ ۔ سید وحید الدین ، روزگار فقیر ، صفحہ ۲۳۲ ۔

۴ - وی ۔ کوبیک کاوار اپنی کتاب ''تاریخ ادبیات ایران و تاجیک'' میں لکھتی ہیں کہ اقبال ۱۸۷۷ میں پیدا ہوئے تھے ۔(۱)

۵ - پروفیسر جے ۔ ڈہلو فلوک نے اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۷ دیا ہے ۔(۲)

۶ - کائی فیڈ سائیمن نے اپنی کتاب ''اسلام میں اصلاحیں'' میں اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۷ دیا ہے ۔(۳)

یہاں پر یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ یورپی علما کی دی ہوئی تاریخوں پر زیادہ اعتماد نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے ایسی معلومات پر بھروسہ کیا ہے جو پاکستانی مصنفین نے مہیا کی ہیں یا جو حیات نامے ، پر مبنی ہیں ۔ تاہم ان علما کے بیانات اس وقت اہمیت حاصل کر لیتے ہیں جب وہ دوسری شہادت کی تائید کرتے ہیں ۔

۷ - لاہور کے ''سول اینڈ ملٹری گزٹ'' نے اقبال کی وفات پر تعزیتی شذرہ شائع کرتے ہوئے ان کا سال پیدائش ۱۸۷۷ لکھا تھا ۔

جہاں اس واقع کی تائید میں کہ اقبال جمعہ کے دن ۹ نومبر ۱۸۷۷ کو پیدا ہوئے تھے کافی شہادت موجود ہے وہاں بعض مخصوص واقعات ایسے بھی ہیں جن کا رجحان کچھ شکوک و شبہات پیدا کرانے کی طرف ہے ۔ وہ حسب ذیل ہیں ۔

۱ - میونسپل اندراجات میں اس تاریخ کا یا اگر اقبال کی پیدائش ۲۲ فروری ۱۸۷۳ کے علاوہ کسی اور تاریخ کو ہوئی تھی تو اس تاریخ کا کوئی ذکر نہیں ہے ۔

---

۱ - جان ریکا اور رفقائے کار ''ایرانی اور تاجیک ادب کی تاریخ'' مطبوعہ (پراگ ، ۱۹۵۶) ، صفحہ ۳۰۵ ۔

۲ - جے ۔ ڈہلو ۔ فلوک ۔ ان کی کتاب مطبوعہ ویز باڈن (جرمنی) ، صفحہ ۳۵۷ ، ۱۹۵۳ ۔

۳ - مسلم ورلڈ ، ۱۹۳۷ء میں تبصرہ کے مطابق (صفحہ ۸۳۷) جس کا جان میرک نے ذکر کیا ہے ۔

۲ - اقبال کو ۱۹۳۱ میں جو بین الاقوامی پاسپورٹ ملا تھا (ملاحظہ ہو پیش کردہ دستاویز د) اس میں اور ان کے حیات نامے میں بھی ان کا سال پیدائش ۱۸۷۶ دیا ہوا ہے۔

۳ - جی ۔ ٹیفوبل نے جو "سر محمد اقبال کے مختصر سوانح حیات" لکھے ہیں ان میں بھی اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۶ دیا ہے ۔(۱)

۴ - ہیل متھہ فان گلدسینیس نے بھی سال پیدائش ۱۸۷۶ دیا ہے ۔(۲)

جہاں تک سیالکوٹ کے میونسپل رجسٹر میں اقبال کی پیدائش کے متعلق کسی اندراج کے نہ ہونے کا تعلق ہے ، یہ کہا جا سکتا ہے کہ برعظیم میں یہ عام واقعہ تھا ۔ پاسپورٹ میں اندراج کے متعلق یہ امر قابل غور ہے کہ ہجری تاریخوں کو عیسوی تاریخوں میں اور اس کے برعکس مبدل کرنا بہت مشکل کام ہے ، اور اس میں پیچیدہ حساب کتاب کی ضرورت ہوتی ہے ۔ مگر ہماری خوش قسمتی سے آج کل ہمارے پاس ایسی صحیح اور محنت سے تیار کی ہوئی جدولیں موجود ہیں جنہوں نے اس کام کو آسان بنا دیا ہے ۔ بد قسمتی سے اس قسم کی جدولیں پچاس سال قبل دستیاب نہیں تھیں ۔ اس لئے اقبال کو غالباً یہ تبدیلی ان جدولوں کے بغیر ہی کرنی پڑی ہوگی اور اس وجہ سے انہوں نے ۱۲۹۴ ہجری کو کم و بیش تخمینے کے ساتھ ۱۸۷۶ عیسوی میں تبدیل کر لیا ہوگا ۔

اقبال کو جو دشواری پیش آئی ہوگی اس کا پتہ اس واقع سے چلتا ہے کہ انہوں نے سال پیدائش کے ساتھ کوئی تاریخ نہیں دی ہے ۔ اس طرح اس تفاوت کی توجیہ بہ آسانی ہو جاتی ہے ۔

جہاں تک دو یورپین مستشرقین کا تعلق ہے ان کے بیانات کا فائدہ صرف یہ ہے کہ وہ اس امر پر زور دیتے ہیں کہ ۱۹۲۹ جیسے ابتدائی زمانے میں بھی ۱۸۷۳ کو اقبال کا سال پیدائش تسلیم کرنے کے خلاف زبردست احساس موجود تھا ۔

---

۱ - اورئینٹ ماڈرن جلد ۱۸ ، ۱۹۳۸ ، صفحہ ۳۲۲ -
۲ - ڈی لینارے لیورن انڈیانس ، ۱۹۲۹ ، صفحہ ۲۲۷ -

ان مستشرقین کے بیانات پر جس درجے تک اعتماد کیا جا سکتا ہے اس پر غور کرتے وقت یہ ملحوظ رکھنا چاہئے کہ بہ ظاہر انہوں نے اپنے بیانات کی بنیاد اس معلومات پر رکھی ہے جو اقبال نے اپنے حیات نامے میں دئے ہیں ۔ یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ تیقربل کو بہت قابل اعتماد مصنف نہیں ہے کیونکہ اس نے اقبال کی وفات بمبئی میں بتائی ہے ، حالانکہ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے ۔

اس شہادت کے علاوہ جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ثانوی حیثیت کی بھی کچھ شہادت ایسی موجود ہے جو قابل غور ہے ۔

(الف) شیخ اعجاز احمد کی والدہ نے انہیں یہ بتایا تھا کہ جب ان کی شادی ہوئی ہے تو اقبال پانچویں جماعت میں پڑھتے تھے اور ان کی عمر ۱۰—۱۲ سال کے درمیان تھی ۔ اس لحاظ سے ان کی عمر ۱۸۹۳ میں میٹریکولیشن کے وقت ۱۶ یا ۱۷ سال کی ہوگی ۔ اس لئے ان کا سال پیدائش ۱۸۷۶ یا ۱۸۷۷ ہونا چاہئے ۔ ہر صورت میں یہ شہادت ۱۸۷۳ کو اقبال کے سال پیدائش کی حیثیت سے خارج از بحث بنا دیتی ہے ۔(۱)

(ب) اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد صاحب نے جولائی ۱۹۳۸ میں اپنے بیٹے شیخ اعجاز احمد کو لکھا تھا کہ اقبال کی پہلی بیوی ان سے تقریباً تین سال بڑی تھیں اور یہ خط لکھتے وقت ان کی عمر تقریباً ۶۵ سال کی تھی ۔ اس خط کا رجحان بھی یہ ثابت کرنے کی طرف ہے کہ اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۳ نہیں ہو سکتا ہے ۔(۲)

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ راقم الحروف، پراگ یونیورسٹی کے پروفیسر مورک اور کراچی کے فقیر سید وحید الدین کا ممنون احسان ہے جنہوں نے اقبال کی تاریخ پیدائش کے متعلق شہادت جمع کرنے میں

---

۱ ۔ شیخ اعجاز احمد نے یہ معلومات اپنے ایک مکتوب میں بہم پہنچائی ہیں ۔
۲ ۔ ایضاً ۔

بڑے صبر ، جاں فشانی اور جذبۂ تحقیق سے کام لیا ۔ راقم الحروف اس مسئلے میں ہمیشہ دل چسپی رکھتا تھا اور معتدبہ شہادت جمع کر چکا تھا مگر ان دو اہل علم کی تصانیف نے اس کے کام کو بہت آسان بنا دیا ۔

یہ امر بھی ضبط تحریر میں آ جانا چاہئے کہ اقبال کی تاریخ پیدائش کا سوال جب اٹھتا تھا ان کے عزیز دوست چودھری محمد حسین یہ کہا کرتے تھے کہ خود اقبال نے اس بارہ میں جو معلومات بہم پہنچائی ہیں اس پر یقین نہ کرنا ان کے لئے غیر ممکن ہے ۔ اور ہم اس معاملے میں چودھری محمد حسین کی پیروی کرنے میں بالکل حق بجانب ہوں گے ۔

اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے ہم نے خود اقبال کی مہیا کی ہوئی معلومات پر بہت بڑی حد تک بھروسہ کیا ہے ۔ اس لئے ہمیں اقبال کے ذریعہ معلومات کے متعلق بھی کچھ ضرور کہنا چاہئے ۔ اکثر خاندانوں میں اہم تاریخیں خاندانی جرائد میں درج کی جاتی ہیں لیکن اگر شیخ نور محمد کے خاندان میں ایسا کوئی جریدہ نہیں تھا تو بھی بوڑھے باپ نے کم سن بیٹے کو اس کی تاریخ پیدائش ، اس سے قبل کہ وہ یاد سے محو ہو جائے ، ضرور بتائی ہوگی ۔ ہر خاندان کے بزرگ مختلف بچوں کی پیدائش کی تاریخیں یاد رکھا کرتے تھے اور ان معلومات کو ان تک منتقل کر دیا کرتے تھے ۔ پیدائش کی تاریخوں کے زبانی انتقال کا یہ طریقہ آج بھی برعظیم کے تقریباً ہر خاندان میں جاری ہے ۔ اقبال کے معاملے میں زبانی انتقال کا یہ طریقہ ایک خاص حد تک فطری تھا ۔ کیوں کہ اقبال اپنے خاندان کے واحد چشم و چراغ تھے جنہوں نے عالمانہ زندگی اختیار کی تھی ۔ اس طرح ان کی پیدائش کی تاریخ خاندانی حلقوں میں بہت بڑی اہمیت کی حامل ہونے کے باعث بار بار دہرائی گئی ہوگی ۔

الغرض ہم حسب ذیل نتائج تک پہنچتے ہیں :

۱ ۔ اس کے لئے قطعاً کوئی وجہ نہیں ہے کہ ہم اقبال کی اس تاریخ پیدائش کو نظر انداز کر دیں جس کی خود انہوں نے نشاندھی کی تھی یعنی ۳ ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ مطابق ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ۔ اگرچہ

سیالکوٹ شہر کے میونسپل اندراجات میں اس تاریخ کا کوئی ذکر نہیں ہے ۔

۲ - اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ کو شیخ نور محمد کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوا تھا ، جیسا کہ میونسپل اندراجات میں دکھایا گیا ہے ، مگر یہ بچہ شیر خوارگی کے زمانے ہی میں مر گیا ۔

پیشتر اس کے کہ اس مقالہ کو ختم کیا جائے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ہماری برسوں کی تجسس اور تشخص سے جو شہادت علامہ کی تاریخ ولادت کے متعلق حاصل ہوئی ہے اور اس شہادت کی روشنی میں جو تاریخ ولادت مستند اور صحیح معلوم ہوئی اس کا ذکر کر دیا گیا ہے ۔ ممکن ہے کہ اگر تحقیقات جاری رہی تو کچھ اور مستند شہادت حاصل ہو سکے ۔ اس حالت میں اس پر بھی غور کیا جا سکتا ہے ۔ اس سلسلہ میں راقم الحروف نے معتمد صاحب تعلیمات حکومت پاکستان کی خدمت میں ایک مراسلہ ارسال کیا تھا کہ مستقبل میں انتشار کو روکنے کے لئے یہ بہتر ہوگا کہ حکومت پاکستان ایک کمیٹی مقرر کر دے جو اس مسئلہ کے ہر پہلو اور شہادت پر غور کرکے کوئی حتمی فیصلہ دیدے ۔ یہ کام دو یا تین ہفتوں میں بخوبی انجام دیا جا سکتا ہے مگر صاحب موصوف کا جواب آیا کہ حکومت پاکستان ایسی کسی قسم کی کاروائی کرنے کو تیار نہیں ہے اور نہ اس کو ضروری سمجھتی ہے ۔ یہ تو تھا حکومت پاکستان کا فیصلہ اب معتقدین اقبال کا فرض ہے کہ اس کام کو ہاتھ میں لے کر تاریخ پیدائش کے متعلق کسی نتیجہ پر پہنچ کر دنیا کو اس سے آگاہ کر دیں ۔

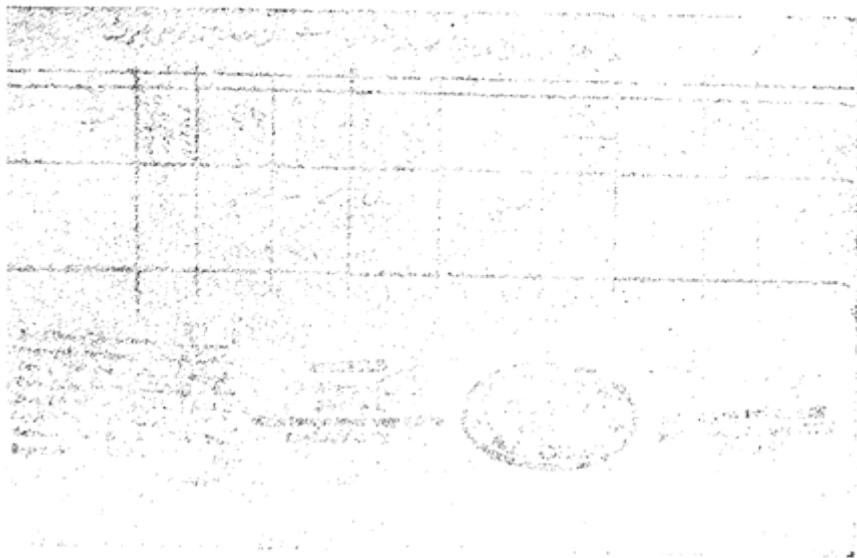



EXHIBIT 'A'.

میونسپل کمیٹی سیالکوٹ کے رجسٹر میں تاریخ پیدائش کا وہ اندراج
جس سے ڈاکٹر صاحب کی تاریخ پیدائش کے متعلق غلط فہمی پیدا ہوئی۔

اسرار ملاحظہ کریں ۔ ہم اس نتیجے پر پہونچیں گے کہ اقبال کا شمار دنیا کے عظیم ترین شاعروں میں ہوتا ہے اور اس لئے جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ، ہمارے لئے ضروری ہے کہ جن حالات میں اس کا بچپن اور عنفوان شباب گذرا ، ہم اس کا بنظر غائر جائیزہ لیں ۔

جب ۱۸۷۷ء میں اقبال کی پیدائش سیالکوٹ میں ہوئی ۔ اس وقت دنیائے اسلام کی سخت اندوھناک حالت تھی ۔ ہندوستان میں مغلوں کی عظیم الشان سلطنت کے آخری بے ملک وارث کو شہر بدر ہوئے بیس سال گذر چکے تھے ۔ اور بد نصیب مسلمانوں کو انگریزوں کے جور و ستم اور ہندوؤں کے تعصب کے درمیان اس طرح پیسا جا رہا تھا جیسے چکی کے دو پاٹوں کے درمیان اناج ۔ اگر اس آڑے وقت میں سرسید مرحوم کی دور اندیشی ان کی رہنمائی نہ کرتی تو ان کا جو حشر ہوتا اس کے تصور سے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں ۔ افغانستان اندرونی اور قبائلی لڑائیوں کا میدان جنگ بنا ہوا تھا ۔ ایران میں قاچار خاندان اپنے آخری سانس لے رہا تھا ۔ اور وہ دن دور نہ تھا جب روس اور برطانیہ میں ایران کے اقتصادی حصے بخرے کرنے کی تجویز پر عمل شروع ہونے والا تھا ۔ ترکی کی باجبروت سلطنت روبہ زوال تھی ۔ ہر چند فرانس اور برطانیہ کی خود غرضانہ مدد سے ترکی نے کریمیا کی لڑائی میں روس کے عزائم کو پورا نہ ہونے دیا ۔ تاہم اس کی جڑیں کھوکھلی ہو چکی تھیں ۔ گو یونان کے ساتھ ۱۸۹۷ء کی مختصر جنگ میں ترکی نے آخری سنبھالا لیا ۔ تاہم اس کے بعد اس کو طرابلس ، بلقان اور پہلی جنگ عظیم میں بارہا شکست کا منہ دیکھنا پڑا اور اگر اتاترک کی فراست اور بہادری اس کے کام نہ آتی تو آج ترکی ایک نہایت کمزور اور محدود ریاست بن کر رہ جاتی ۔ مصر کو برائے نام ترکی کا ایک صوبہ تھا لیکن اس پر انگریز دندان آز تیز کئے بیٹھے تھے ۔ ٹیونس ، الجیریا اور مراکو فرانس آہستہ آہستہ نگل رہا تھا اور کچھ عرصے بعد طرابلس کو اٹلی نے فتح کر لیا ۔ ادھر مشرق میں انڈونیشیا پر جہاں مسلمانوں کی کثرت آبادی تھی ، ہالینڈ نے قبضہ جما لیا تھا ۔ غرض جب اقبال نے ہوش سنبھالا تو اس نے دیکھا کہ بقول حالی مسلمانوں پر ہر جگہ ادبار کی گھٹا چھا رہی تھی ۔

EXHIBIT 'C'.

Merit No.	Name	Race	Age (as given in application form)	Total number of marks obtained	Institution	Subjects in which the candidate was examined
11	Sheikh Mohd. Iqbal	Mohammaden	19	260	Govt. College Lahore	English Arabic Philosophy

EXHIBIT 'B'

LEBENSLAUF

I was born on the 3rd of Dhū Qa d 1294 A. H (1876 A. D) at Sialkot—Punjab (India). My education began with the study of Arabic and Persian. A few years after I joined one of the local schools and began my University career, passing the first Public examination of the Punjab University in 1891 In 1893 I passed the Matriculation and joined the Scotch Mission College Sialkot where I studied for two years, passing the Intermediate Examination of the Punjab University in 1895. In 1897 and 1899 respectively I passed my B. A. and M. A. from the Lahore Government College. During the course of my University career I had the good fortune to win several gold and silver medals and scholarships. After my M. A. I was appointed Mc Leod Arabic Reader in the Punjab University Oriental College where I lectured on History and Political Economy for about 3 years I was then appointed Asst. Professor of Philosophy in the Lahore Goverment college In 1905 I got leave of absence for three years in order to complete my studies in Europe where I am at present residing

S. M. IQBAL.

جیسا کہ ہمیں معلوم ہے فطرت نے اقبال کو ایک نہایت ہی حساس دل دیا تھا جس میں بنی نوع انسان کے لئے عموماً اور مسلمانوں کے لئے خصوصاً محبت اور ہمدردی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی ۔ یہ اسی پر خلوص محبت کا اثر تھا کہ انگلستان کے سفر میں جب اس کا جہاز جزیرہ صقلیہ کے پاس سے گذرا تو اس نے اپنے دیدۂ خون نابہ بار کو دل کھول کر رو لینے کی دعوت دی یہ اسی بے لوث محبت کا اثر تھا کہ وہ بلاد اسلامیہ کے زوال پر ان الفاظ میں اشکبار ہوا :

سر زمین دلی کی مسجود دل غم دیدہ ہے
ذرے ذرے میں لہو اسلاف کا خوابیدہ ہے(۱)

ہے زیارت گاہ مسلم گو جہاں آباد بھی
اس کرامت کا مگر حقدار ہے بغداد بھی

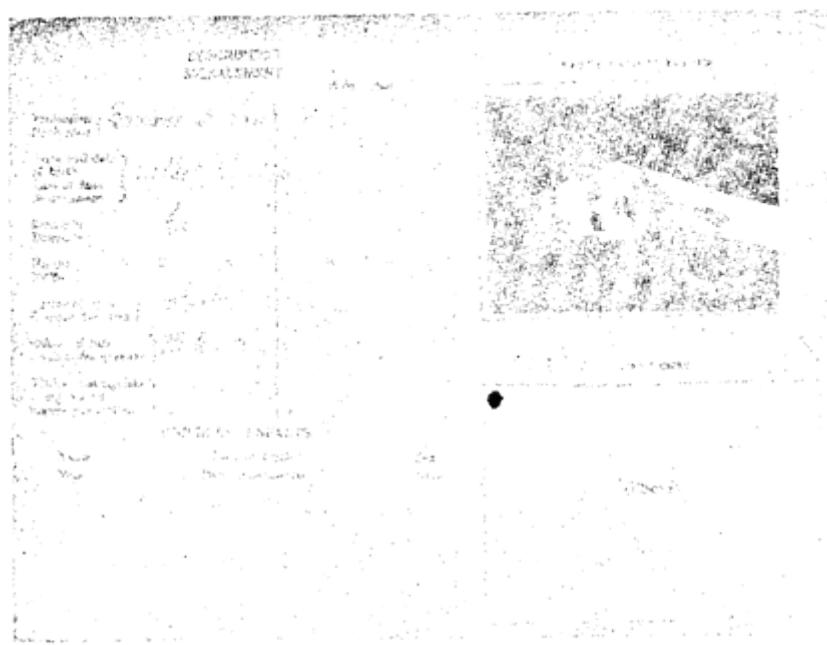
ہے زمین قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمت مغرب میں جو روشن تھی مثل شمع طور

خطۂ قسطنطنیہ یعنی قیصر کا دیار
مہدی' امت کی سطوت کا نشان پائیدار(۲)

اقبال نے ان تمام اسلامی ممالک کے باشندوں کو یکے بعد دیگرے اقوام مغرب کی سیاسی یا اقتصادی غلامی میں آتے دیکھا اور ساتھ ہی اس کی نگاہ دور رس نے ان تمام اخلاقی برائیوں اور معاشرتی کمزوریوں کو بھی دیکھا جو بتدریج ایک غلام قوم کے افراد میں آ جاتی ہیں اور جو ان کی خودی کو پست ، ان کے یقین کو متزلزل اور ان کے ذوق عمل کو ناکارہ بنا دیتی ہیں ۔ اس نے اپنے مولد سیالکوٹ سے قریب ہی اپنے آبا و اجداد کے وطن کشمیر میں دیکھا کہ کس طرح ہندوؤں کی غلامی سے ان کے حوصلے پست ہو گئے ہیں اور کس طرح

---

۱ ۔ بانگ درا ، صفحہ ۱۵۵ ۔
۲ ۔ ایضاً ، صفحہ ۱۵۶ ۔

EXHIBIT 'D'.

پاسپورٹ میں تاریخ پیدائش کے اندراج کا عکس

اقبال ریویو
جنوری ۱۹۷۲ء

اقبال اور جذبۂ آزادی(۱)

ڈاکٹر نذیر احمد

اس مقالے میں لفظ "آزادی" کو میں نے ذرا وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے - جس کا مفہوم نہ صرف سیاسی آزادی بلکہ فکری آزادی بھی ہے - البتہ اس مفہوم میں وہ بے اصولی آزادی شامل نہیں جسے انگریزی میں (licence) کہتے ہیں -

ایک عظیم شاعر کے کسی موضوع پر خیالات اور تفکرات کا مطالعہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس ماحول اور ان حالات کا جائزہ لیں جن میں اس کی پیدائش اور نشوونما ہوئی اور جنہوں نے اس کے دماغی ارتقا اور علمی زندگی پر اپنا اثر ڈالا - بالخصوص ہمیں ان حالات کا اچھی طرح جائزہ لینا چاہئے جس میں شاعر نے اپنا بچپن اور عنفوان شباب گذارا - کیوں کہ ان وقتوں کے تاثرات بہت زیادہ وقیع اور دیرپا ثابت ہوتے ہیں - اور اس کے بعد جب دماغی ارتقا ایک بلند سطح تک پہونچ جاتا ہے اور خیالات میں پختگی آ جاتی ہے - تو بیرونی حالات مقابلہً زیادہ اثر انداز نہیں ہوتے بلکہ بعض دفعہ تو شاعر یہ کہنے پر اتر آتا ہے کہ :

دل مرا حیران نہیں ، گریاں نہیں ، خنداں نہیں

ہم کسی لحاظ سے بھی اقبال کے کلام کا مطالعہ کریں ، خواہ اس کے تخیل کی رسائی دیکھیں ، خواہ اس کے لطف گویائی کا مزہ چکھیں ، خواہ اس کے حسن کلام کی رفعت پرواز دیکھیں اور خواہ اس کے فکر نکتہ آرا سے کشف

۱ - یہ مقالہ اقبال اکادمی کے زیر اہتمام یوم اقبال کے موقع پر کراچی میں بتاریخ ۲۱ اپریل ۱۹۷۱ء پڑھا گیا -

ہر لحاظ سے ان کی محنتوں کا استحصال کیا جا رہا ہے ۔ استحصال اور اس کے نتائج کا ذکر اس نے ایک جگہ ان الفاظ میں کیا ہے :

خواجہ از خون رگ مزدور سازو لعل ناب
از جفائے دہ خدایان کشت دہقانان خراب(۱)

اس نے محسوس کیا کہ اگر دیگر اسلامی ممالک بھی اسی طرح دیر تک غیر مسلم طاقتوں کے زیر نگیں رہے تو وہاں کے باشندوں کا بھی وہی حشر ہوگا جو کشمیر کے مسلمانوں کا ہوا ۔ ان نتائج اور حقائق کو دیکھ اور سمجھ کر اقبال نے اپنے کلام میں غلامی اور محکومی کے خلاف اور آزادی کے حق میں لکھنا شروع کر دیا ۔ اس نے زندگی کی خاصیتوں پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا :

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے آب
اور آزادی میں بحر بے کراں ہے زندگی(۲)

اس نے بتلایا کہ بندگی مختلف شکلوں میں مخفی ہوتی ہے :

قید ہے دربار سلطان و شبستان وزیر
توڑ کر نکلے گا زنجیر طلائی کا اسیر

اس نے مسلمانوں کو مختلف پہلوؤں ، تشبیہوں اور استعاروں سے شرم دلائی تاکہ وہ دوسروں کی غلامی کے بند توڑ دیں ۔ وہ کہتا ہے :

دلا نارائی پروانہ تاکے نگیری شیوۂ مردانہ تاکے
یکے خود را بسوز خویشتن سوز طواف آتش بیگانہ تاکے(۳)

پھر فرماتے ہیں :

چہ قوسے قرو مایہ تر سناک کند پاک ستار خود را بخاک
نگہ دار خود را و خورسند زی دلیر و درشت و تنومند زی

---

۱ - زبور عجم ، صفحہ ۱۴۳ -
۲ - بانگ درا ، صفحہ ۲۹۳ -
۳ - پیام مشرق ، صفحہ ۱۷ -

اسے غلامی سے اس قدر کد ہے کہ اسے خدا سے شکوہ ہے کہ ہر چند مرغان سحر خواں اس کی صحبت میں خورسند ہیں :

لیکن مجھے پیدا کیا اس دیس میں تو نے
جس دیس کے بندے ہیں غلامی پہ رضامند !(۱)

چونکہ اس دیس میں اس وقت انگریزوں کی حکومت تھی اور اقبال کو وہاں رہنے کے سوا چارہ نہ تھا ، اس لئے وہ اپنے من میں ڈوب کر کم از کم قلب کی آزادی حاصل کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے :

من کی دنیا میں نہ پایا میں نے افرنگی کا راج
من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

یہ شیخ و برہمن وہی تھے جنہوں نے لوگوں کے دماغوں پر قبضہ جما رکھا تھا ۔ اور جو حاکمان وقت کی طرح عوام الناس سے خراج عقیدت کے ہمیشہ خواہاں تھے ۔ اور چاہتے تھے کہ لوگوں کے سر ان کے آستانوں پر جھکے رہیں ۔ وہ ان جسمانی اور دماغی حاکموں سے لوگوں کو خبردار کرتا ہے ۔ اور کہتا ہے :

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

غلامی کی لعنت کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں :

آدم از بے بصری بندگی آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذر قباد و جم کرد

یعنی از خوئے غلامی ز سگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیش سگے سر خم کرد(۲)

---

۱ ۔ ضرب کلیم ، صفحہ ۱۵ ۔
۲ ۔ پیام مشرق ، صفحہ ۱۵۷ ۔

اس کے نزدیک آزادی کا جذبہ صرف انسان کے دل میں نہیں بلکہ دنیا کی ہر شے میں موجود ہے ۔ موج دریا کی زبانی وہ کہتا ہے :

موج ہے نام مرا بحر ہے پایاب مجھے
ہو نہ زنجیر کبھی حلقۂ گرداب مجھے

زحمت تنگی دریا سے گریزاں ہوں میں
وسعت بحر کی فرقت میں پریشاں ہوں میں(۱)

اس سے بھی آگے بڑھ کر برق جب اپنی آزادی کھو بیٹھتی ہے تو وہ مرقع حسرت بن جاتی ہے :

وسعت گردوں میں تھی ان کی تڑپ نظارہ سوز
بجلیاں آسودۂ دامان خرمن ہو گئیں

حتیٰ کہ یہ جذبہ حقیر مکھی کے دل میں بھی ہے اور وہ بھی آسانی سے مکڑے کے دام فریب میں نہیں آتی :

مکھی نے سنی بات جو مکڑے کی تو بولی
حضرت! کسی نادان کو دیجئے گا یہ دھوکا!

اس جال میں مکھی کبھی آنے کی نہیں ہے
جو آپ کی سیڑھی پہ چڑھا ، پھر نہیں اترا(۲)

اس عزم کے باوجود آخر میں وہ مکڑے کی مکاری سے اس کے جال میں پھنس جاتی ہے اور نہ صرف اپنی آزادی بلکہ زندگی سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتی ہے ۔ مظلوموں اور محکوموں کو اسی مکاری سے خبردار رہنے کے لئے اقبال نے ان کو ان الفاظ میں متنبہ کیا ہے :

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری(۳)

---

۱ ۔ بانگ درا ، صفحہ ۵۵ ۔
۲ ۔ ایضاً ، صفحہ ۱۳ ۔
۳ ۔ ایضاً ، صفحہ ۲۹۵ ۔

حکمران کی اس ساحری میں کئی لوگ مختلف ترکیبوں سے اس کا ہاتھ بٹانے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں :

شاعر بھی ہیں پیدا، علما حکما بھی خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ!
کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پر رضامند تاویل مسائل کو بناتے ہیں بہانہ!(۱)

دوسری جگہ فرمایا ہے :

شیخ شہر از رشتۂ تسبیح صد مومن بدام
کافران سادہ دل را برہمن زنار تاب(۲)

ایک فرد جب اپنی آزادی کھو بیٹھتا ہے تو اس کے مقدر میں سوائے پشیمانی کے اور کچھ نہیں رہتا :

مرد حر زندان میں ہے بے نیزہ و شمشیر آج
میں پشیماں ہوں، پشیماں ہے مری تدبیر بھی!(۳)

غلامی کی لعنت سے نجات پانے اور آزادی حاصل کرنے کے لئے لازم ہے کہ محکوم قوم کے افراد اپنے دلوں میں ذوق یقین پیدا کریں :

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوق یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں(۴)

ذوق یقین کے علاوہ وہ آزادی کے لئے محبت کو اکسیر سمجھتا ہے ۔ وہ محبت کو نہ صرف فاتح عالم بتاتا ہے بلکہ یہ بھی کہتا ہے :

جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیر امتیاز ما و تو رہنا(۵)

---

۱ - ضرب کلیم، صفحہ ۱۴۲ -
۲ - زبور عجم، صفحہ ۱۳۴ -
۳ - بال جبریل، صفحہ ۱۳۷ -
۴ - بانگ درا، صفحہ ۳۵۹ -
۵ - ایضاً، صفحہ ۱۷ -

اس امتیاز سا و تو میں خود غرضی کا جذبہ غالب رہتا ہے اور جہاں خود غرضی ہو وہاں آزادی حاصل اور برقرار نہیں رہ سکتی ۔

اس طرح حاصل کردہ آزادی کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ قوم کے افراد اپنی خودی کے نگہبان رہیں :

خودی کے نگہبان کو ہے زہر ناب
وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب

وہی ناں ہے اس کے لئے ارجمند
رہے جس سے دنیا میں گردن بلند(۱)

آزادی برقرار رکھنے کی خاطر اگر عیش و عشرت کی بجائے محنت اور تنگی کی زندگی بسر کرنا پڑے تو وہ بہتر ہے ۔ فرماتے ہیں :

نہیں تیرا نشیمن قصر سلطانی کے گنبد پر
تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں!(۲)

اگر کسی وجہ سے ان کی آزادی محدود ہو جائے تو بھی اپنے دل میں وہ آزادی کی شمع روشن رکھیں :

گرچہ تو زندانی اسباب ہے
قلب کو لیکن ذرا آزاد رکھ(۳)

اقبال کے کلام سے جو اشعار میں نے اب تک پیش کئے ہیں ان کا روئے سخن زیادہ تر سیاسی اور اقتصادی آزادی اور ان کے کھو دینے کے قبیح نتائج کی طرف ہے ۔ لیکن جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا ہوگا ان اشعار میں بھی کئی جگہ قلب و فکر کی آزادی کی طرف اشارے ہیں ۔ فکر اور قلب کی آزادی کو

---

۱ - بال جبریل ، صفحہ ۱۷۳ ۔
۲ - ایضاً ، صفحہ ۱۹۳ ۔
۳ - بانگ درا ، صفحہ ۲۲۲ ۔

اقبال کے یہاں بڑی اہمیت ہے ۔ اور وہ فکر انسان کو توہمات کی زنجیروں میں گرفتار دیکھ کر نہایت رنجیدہ خاطر ہوتا ہے ۔ جزیرہ صقلیہ کو دیکھ کر دور اول کے عربوں کی نسبت جو خیال اس کے دل میں ابھرتا ہے ۔ وہ یہ ہے :

اک جہان تازہ کا پیغام تھا جن کا ظہور
کھا گئی عصر کہن کو جن کی تیغ ناصبور

مردہ عالم زندہ جن کی شورش قم سے ہوا
آدمی آزاد زنجیر توہم سے ہوا(۱)

اس کو اندھی تقلید سے سخت نفرت ہے اور وہ تحقیق کا زبردست حامی ہے ۔ وہ کہتا ہے :

شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و ملا کے غلام اے ساقی!(۲)

تحقیق کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے وہ غلامی سے اتنا متنفر ہے کہ غلاموں اور محکوموں کو اجتہاد کی اجازت نہیں دیتا :

حلقۂ شوق میں وہ جرات اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوال تحقیق !(۳)

وہ جانتا ہے کہ تحقیق کے لئے شعور اور خرد سے کام لینا ضروری ہے ۔ چناں چہ وہ کہتا ہے :

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے
دل ہے ، خرد ہے ، روح رواں ہے ، شعور ہے

اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے
چشم خرد کو اپنی تجلی سے نور دے(۴)

---

۱ - ایضاً ، ۱۳۱ -
۲ - بال جبریل ، صفحہ ۱۷ -
۳ - ضرب کلیم ، صفحہ ۱۴ -
۴ - بانگ درا ، صفحہ ۳۱ -

وہ یہ بھی جانتا ہے کہ زمانہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور ہر زمانے کے تقاضے مختلف ہوتے ہیں جن کو سمجھنے کے لئے قلب و فکر کی آزادی ضروری ہے ۔ وہ کہتا ہے :

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک(۱)

وہ جانتا ہے کہ ان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم اکثر تضیع اوقات کے سوا کچھ نہیں ۔ وہ کہتا ہے :

محفل نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جواب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

اسے معلوم ہے کہ اگر کوئی قوم زمانے کے همدوش نہ چلے اور فکر فردا سے غافل ہو کر محو غم دوش رہے تو نقصان اس کا اپنا ہوتا ہے ۔ وہ زمانے کی زبان سے کہتا ہے :

نہ تھا اگر تو شریک محفل ، قصور میرا ہے یا کہ تیرا ؟
مرا طریقہ نہیں کہ رکھ لوں کسی کی خاطر مئے شبانہ !(۲)

وہ جانتا ہے کہ اگر اس معاملے میں دور اندیشی سے کام نہ لیا گیا تو اس کا انجام قوم کے لئے برا ہو سکتا ہے ۔ وہ ہمیں خبردار کرتا ہے :

کسے خبر کہ سفینے ڈبو چکی کتنے ؟
فقیہہ و صوفی و شاعر کی ناخوش اندیشی !(۳)

اور وہ اس بات پر روتا ہے کہ بہت سے مسلمان بادۂ دو شینہ سے مست پڑے ہیں :

زمانہ از رخ فردا کشود بند نقاب
معاشران همه سر مست بادۂ دو شند(۴)

---

۱ ۔ ایضاً ، صفحہ ۱۹۹ ۔
۲ ۔ بال جبریل ، صفحہ ۱۷۵ ۔
۳ ۔ ایضاً ، صفحہ ۷۳ ۔
۴ ۔ زبور عجم ، صفحہ ۱۷۱ ۔

میں نے اس مقالے کے شروع میں عرض کیا تھا کہ ہر چند اقبال آزادی کو فرد اور قوم کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کے لئے ضروری خیال کرتا ہے اور غلامی اور محکومی کو دونوں کے لئے لعنت سمجھتا ہے تاہم وہ اس آزادی کا حامی نہیں جو بے لگام اور بے اصولی ہو اور جس کا نتیجہ تعمیر کی بجائے تخریب ہو ۔ اس نکتے کو وہ کئی طرح سے ، تشبیہہ اور استعاروں سے بیان کرتا ہے :

دھر میں عیش دوام آئین کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامان شیون ہو گئیں(۱)

وہ کہتا ہے :

دیکھ لوگے سطوت رفتار دریا کا مآل
موج مضطر ہی اسے زنجیر پا ہو جائے گی(۲)

اگر ہم دور حاضر کی تاریخ پر نظر ڈالیں اور ہٹلر اور مسولینی کے عبرتناک انجام کو یاد کریں بلکہ جو کچھ حال میں مشرقی پاکستان میں ہوا اس کو خیال میں لائیں تو ہمیں ان اشعار کی الہامی عظمت کا کچھ اندازہ ہو جائے گا ۔ جہاں تک آزادی فکر کا تعلق ہے وہ ہمیں بتلاتا ہے کہ اگر یہ حد اعتدال سے گزر جائے تو فائدہ مند ہونے کی بجائے نقصان دہ ثابت ہو سکتی ہے ۔ وہ کہتا ہے :

اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد !(۳)

وہ دوبارہ ہمیں خبردار کرتا ہے :

آزادی افکار ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ(۴)

---

۱ - بانگ درا ، صفحہ ۲۰۷ ۔
۲ - ایضاً ، صفحہ ۲۱۵ ۔
۳ - بال جبریل ، صفحہ ۳۲۲ ۔
۴ - ضرب کلیم ، صفحہ ۱۴۷ ۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف اقبال آزادی کا ، جس میں فکر اور تدبر کی آزادی بھی شامل ہے ، حامی ہے اور دوسری طرف وہ ہمیں بے لگام آزادی کے خطروں سے بھی خبردار کرتا ہے تو ان دو مختلف زاویوں میں مطابقت کس طرح پیدا کی جائے ۔ اس مسئلے کو وہ ایک نہایت ہی خوب صورت تشبیہہ سے حل کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے :

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پا بگل بھی ہے
انھی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے!(۱)

زندگی کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اس کے ساتھ کچھ نہ کچھ پابندیاں لگی رہتی ہیں لیکن ایک دانا مرد اور باشعور قوم کے لئے یہی مناسب ہے کہ وہ ان پابندیوں کا لحاظ رکھتے ہوئے بھی زیادہ سے زیادہ آزادی کی راہ تلاش کریں تا کہ وہ صحیح معنوں میں خلیفۃ اللہ فی الارض بن سکیں اور اس طرح اقبال کے اس شعر کی چلتی پھرتی ، جیتی جاگتی تصویر بن جائیں :

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفرین ، کارکشا ، کار ساز(۲)

---

۱ - بانگ درا ، صفحہ ۲۸۲ -
۲ - بال جبریل ، صفحہ ۱۳۲ -

اقبال ریویو
جنوری ۱۹۷۲ء

اقبال اور متعلمین اقبال

قاضی عبدالقادر

فلسفۂ اقبال کے شارح ہمیں بتاتے ہیں (الف) کہ یہ فکر اساسی طور پر عقلیت کے خلاف ارادیت کا اثبات(۱) ہے - (ب) علم میں وجدان کی قائل ہے -(۲) (ج) سکونی نقطۂ نظر کے بجائے جدلیت کی داعی(۳) ہے - (د) نیز اس کا مقصد

---

۱ - K.A. Ḥakim, "Rūmi, Nietzsche and Iqbal", *Iqbāl as a Thinker* (Lahore : Sh. Muḥammad Ashraf, 1966), pp. 130-206 ; K.G. Sayyidain, "Progressive Trends in Iqbāl's Thoughts", *Iqbāl as a Thinker*, pp. 74-75 ; *Cf.* Iqbāl, *Reconstruction*, p. 198.

سید عبداللہ، طیف اقبال (لاہور : لاہور اکیڈمی ، ۱۹۶۶ء)، صفحے ۹۳-۹۸ ، ۱۰۰-۱۰۶ -

۲ - R.J.D. Burki, "Intuition in Iqbāl's Philosophy", *Iqbāl Review*, XI (October 1970), pp. 58-67.

ڈاکٹر یوسف حسین ، روح اقبال (حیدر آباد ، دکن : ادارۂ اشاعت اردو ، ۱۳۵۱ ف) صفحے ۳۲-۵۰ ، بالخصوص صفحے ۳۲-۴۳ ، مظہور الدین صدیقی ، "اقبال کا تصور ارتقاء" ، فلسفۂ اقبال (لاہور : بزم اقبال، ۱۹۵۷ء)، صفحہ ۲۴۷ -

Sayyidain, "Progessive Trends", pp. 74-75.

۳ - M.M. Sharif, "Iqbāl's Conception of God", *Iqbāl as a Thinker*, pp. 116-119 ; 123-124 ;

بشیر احمد ڈار ، "اقبال اور برگساں" ، فلسفۂ اقبال ، حوالہ بالا ، صفحے ۱۸۳-۱۹۰ ، مظہرالدین صدیقی ، حوالہ بالا ، صفحے ۲۰۱-۲۸۲ ، بالخصوص ، صفحے ۲۱۵-۲۱۸ ، پروفیسر احمد خالد تیونسی ، "مبداء حرکت اور فلسفۂ خودی اقبال کے اشعار و افکار میں" ، اقبال ریویو ، جلد ۴ ، صفحے ۱-۲۰ ، عبدالسلام ندوی ، اقبال کامل (اعظم گڈھ : دارالمصنفین ، ۱۹۴۸ء)، صفحے ۲۱۳-۲۱۸ -

اعلیٰ اقدار کا ارتقائی استحقاق کا جواز فراہم کرنا(۱) ہے ۔ میری دانست میں ان بہت سی اصطلاحات کے اس طرح ایک ساتھ استعمال کے باوجود ہم فلسفہ' اقبال کے ان خطوط کو پڑھنے سے قاصر رہتے ہیں جو بحیثیت فلسفی کے اقبال کو دوسرے فلسفیوں سے ممیز کرتے ہیں ۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ اقبال کی فکر عقلیت کے خلاف جنگ ہے ۔ عقلیت کے خلاف جنگ میں تو کرکیگارڈ کی وجودیت کا ، جیمس کی نتائجیت کا ، اور برگساں کی فعالیت کا بھی ذکر ہو سکتا ہے ۔ مکروبی فلسفہ سے بیزاری نطشے کے یہاں نظر آتی ہے تو ڈیوی جیمس اور ساختیغ و مارکس کے یہاں بھی پائی جاتی ہے ۔ وجدان کا تذکرہ اپنی مختلف صورتوں میں برگساں سے لے کر برطانوی حقیقیہ ، اخلاقئین اور بعض وجودیت پسندوں کے یہاں بھی سننے میں آیا ہے ۔ شارحین اقبال اگر ایک طرف عقل کے مقابلے میں ''غیر عقلی'' حقائق کا ذکر کرتے ہیں اور اس طرح اقبال کو ہیگل سے اور اس کی عقلیت سے آزاد بتاتے ہیں تو ساتھ ہی نام نہاد ''ہیگلی جدلیت'' اور اقبال کے تصور نمو و حرکت میں مماثلت بھی ڈھونڈتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ جس جدلیت کو وہ فکر اقبال میں عقل کی عملداری ختم کرنے کے لئے تلاش کرتے ہیں وہ دراصل المانوی فکر کی مخصوص عقلیت کا شاخسانہ ہے اور ایک پر اصرار ، دوسرے سے انکار فی الحقیقت نقیضین کا اثبات کرنا ہے جو شاعرانہ تخیل میں جائز ہو ، معقول گفتگو میں بہت بڑی رکاوٹ ہے جس کے قیام میں تلامذۂ اقبال کا خاصا نمایاں حصہ رہا ہے ۔ اس کا ایک سبب یورپی فکر کے سیاسی و سماجی سیاق سے غفلت ہے اور دوسرا عصر حاضر کی فلسفیانہ تحقیقات اور خود فلسفہ کے ایک معقول تصور سے بیگانگی ہے بغیر جس کے کسی فلسفی کی فکر سے صحیح تعلق قائم کرنا مشکل ہوتا ہے ۔

فلسفہ مہذب انسانوں کے ان دوسرے عظیم کارناموں مثلاً مذہب ، آرٹ اور سائنس میں سے ایک ہے جس کے بارے میں کچھ کہنا کل تاریخ انسانی کا جائزہ لینا ہے اور جس کی توجیہہ و تعریف کی کوشش انفرادی ذوق و وجدان کا

---

۱ ۔ Hakim, "Rūmi, Nietzsche and Iqbāl", pp. 190-191

مظہر الدین صدیقی ، حوالہ بالا ، صفحے ۲۳۴-۲۳۳ ، ندوی ، حوالہ بالا ، صفحے ۱۸۵-۲۵۶ : بالخصوص ، صفحے ۲۶۹-۲۶۳ ، ۲۹۹-۲۹۸ ۔

اظہار کرتا ہے جو ایک مخصوص تہذیب و تمدن میں بنا ، پلا اور پروان چڑھا ہو ۔ بظاہر یہ بات حیران کرے اور یہ مانتے ہوئے کہ فن اور موسیقی ، مذہب اور تصوف میں انفرادی وجدان کی جھلک اور جزئی شوق و دلچسپی کا اظہار ہو ، ایک شخص اس بات پر شک کرے کہ فلسفہ بھی اسی موضوعیت سے رنگا ہے جس سے شعر و ادب آلودہ ہیں ۔ لیکن انسانی فکر کی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ فلسفہ اپنی تمامتر معروضیت کے دعوے کے باوجود اس سماجی اور ثقافتی اکائی سے خود کو جدا نہیں کر سکتا جس کی روایات فلسفہ کے ابتدائی قضایا بنتے ہیں ۔(۱)

اگر ایک برطانوی فلسفی تجربہ و حواس سے حاصل شدہ علم کو معراج سمجھتا ہے اور اس کی فکر کا لنگر تجربیت اور افادیت میں پڑا ہے تو المانوی فلسفہ عقلیت اور سریت کے قطبین میں جھولتا ہے ۔ مائسٹر ایکہارٹ سے ہائیڈگر تک ، لائبنز سے لے کر نوکانتی مفکرین تک المانوی مفکر واردات قلبی اور مطالبات عقلی کے درمیان حریت انسانی کا متلاشی نظر آتا ہے تو آج ایک پاکستانی مفکر عقلیت اور افادیت کے مناقشوں سے قطع نظر کر کے ، انسان دوستی کے تصور اور فرد کی وجودیاتی شریعت سے اپنی ہستی کا تعین کرنا چاہے گا ۔ مشرق و مغرب کا فن اور فلسفہ کا فرق مزاجوں کا فرق ہے اور یہ فرق مختلف تہذیبی اکائیوں میں جنم لینے اور جدا جدا ثقافتی مرکزوں سے وابستگی کا نتیجہ ہے ۔ ہر فلسفہ ، ادب و فن کی طرح ایک مخصوص تہذیبی روح کا مظہر ہوتا ہے ۔ اس کی زندگی اس تہذیب و تمدن سے وابستہ ہوتی ہے جس میں اس نے آنکھیں کھولی تھیں ۔ ہر تہذیب ، تاریخ میں ممیز مقام رکھتی ہے ۔ اس دور کا فلسفہ ، اس دور کے شعر و ادب کی طرح دوسرے ادوار کے فلسفہ اور دوسری تہذیبوں کے فلسفہ سے مختلف ہوتا ہے ۔ وہ ایک مخصوص دور کے نابغہ کی سماجی ذہن اور کشف و وجدان کا مرہون منت ہے اور اسی سیاق میں رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے ۔ ملطی مفکرین کی کو نیا تدائی ہو ، افلاطون کا عالم اعیان ہو یا ارسطو کا فلسفہ اول ہو ، لائبنز کی مونادیت ہو یا کانٹ کی انتقاد ، رسل کی لادینیت اور جوہریت کا ذکر ہو یا سارتر کی لادینی وجودیت ہو ، ان کا

۱ ۔ قاضی عبدالقادر ، ''سائنس اور سماج'' ، فنون (فروری ۱۹۶۹ء) ۔

مطالعہ دراصل کسی آفاقی اور ماورائے فرد و بشر تفکر کا مطالعہ نہیں بلکہ ان سماجی ثقافتی اکائیوں کا مطالعہ ہے جن سے باشعور انسانوں کی زندگیاں وابستہ ہوتی ہیں ۔(۱)

فلسفۂ اقبال کو اس کے ثقافتی اور سماجی سیاق سے الگ کو سمجھنے کی کوشش کریں تو ہم اس میں اس قوت محرکہ کی اہمیت معلوم کرنے سے قاصر رہیں گے جو فلسفۂ اقبال کی روح سمجھی جاتی ہے ۔ فرانسیسی مفکر مارسیل کی فکر کو بیسویں صدی کی میکانکی زندگی سے جدا کرکے مطالعہ کریں تو ہمارے لئے اس کے مسائل کو سمجھنے میں دشواری ہوگی ۔(۲)

لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ انسان سنگین محلوں میں بند ہو کر نہیں بیٹھ رہتا ۔ اس کا سابقہ دوسرے انسانوں سے رہتا ہے ۔ امتداد زمانہ سے خیالات پھیلتے ، قبول ہوتے اور تغیر پذیر ہوتے ہیں ۔ اس میں سرقہ اور توارد دونوں ہی کا عمل کام کرتا ہے ۔ اور مختلف افکار میں مماثلت نظر آنے لگتی ہے ۔ شارحین اقبال میں سے اکثر نے ثقافتوں کی اس منطق اور فکر کی اس تغیر پذیری سے چشم پوشی کرتے ہوئے فکراقبال کو چند بندھے ٹکے سانچوں اور خاکوں میں سمونے کی کوشش کی ہے اور اسی سبب سے بسا اوقات یہ فکر متناقض معلوم ہوتی ہے ۔ میری دانست میں اقبال کی شرح سے قبل ہمارے سامنے مغرب کا وہ سیاسی و سماجی پس منظر سامنے رہنا چاہئے جس نے یورپی فکر کو وہ نیرنگی دی ہے جو اس کا اب اہم ورثہ سمجھا جاتا ہے ۔

عقلیت کے خلاف ارادیت کی جنگ چاہے بعد کی بات ہے ۔ لیکن روایت ہے کہ عقلیت کی حکمرانی ، کا پہلا نظام فلاطونی ہے ۔ اقبال فلاطونی روحانیت کے شاکی ہیں اور افلاطون کو از گروہ ''گوزفندان قدیم'' کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں ۔ دلیل وہی ہے جس سے آپ اور ہم سب واقف ہیں کہ افلاطون کے

---

۱ ۔ *Reconstructions*, pp. 162-163 ; 166-167.

۲ ۔ G. Marcel, *The Philosophy of Existence*, trans. M. Hayrāri (London : Harvil Press, 1954), pp. 1-3.

علمیاتی نظام میں عقل کی بالادستی نظر آتی ہے ۔ افلاطون اپنی جمہوریت(۱) کے درمیانی ابواب میں علم کے بارے میں جو کہتا ہے اور حصول علم کے لئے روح کی پرواز کا جو نقشہ کھینچتا ہے اس میں حس و تمثال اور رائے و ریاضیاتی فہم سے آگے گذر کر عقل کو روح کی منزل آخر قرار دیتا ہے ۔ یہاں عقل کو ان حقائق سے معاملہ بندی کا اہل ٹھہرایا گیا ہے جن کے پرتو سے کائنات کی رنگینی عبارت ہے ۔(۲) اور اقبال اسی پر معترض ہیں کہ عقل کو ''حضور'' نہیں ۔ افلاطون اس نارسا عقل کو جو مقام دینا چاہتا ہے وہ درست نہیں ۔ لیکن ہمیں یہاں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ افلاطون کی علمیات سے قطع نظر جو اس نے اپنی جمہوریت اور تھی‌ای‌ٹس میں پیش کی ہے ، اس کے وجودیاتی نظام یعنی عالم اعیان کے خاکے میں وہ بہر حال حسن و صداقت سے اعلیٰ خیر کو قرار دیتا ہے ۔ اور خود خیر کی وہ کوئی معقول توجیہہ نہیں کرتا ۔ نیز اپنی جمہوریت کے عملی پہلوؤں میں جو چیز سب سے نمایاں سمجھتا ہے وہ خیر کا استحقاق ہے اور اس طرح اس کا سیاسی نظام مکمل طور پر خیر اور ارادی زندگی سے رنگ جاتا ہے ۔ سوال یہ ہے کہ کیا ایسی صورت میں اقبال اور افلاطون میں موازنہ کرتے ہوئے کسی پیرائے سے عقلیت اور ارادیت کی جنگ چھیڑی جا سکتی ہے اور ان حکماء کو ایک دوسرے کی ضد قرار دیا جا سکتا ہے جب کہ خود اقبال بھی جمہوریت کے اطلاقی پہلوؤں کی حد تک افلاطون کے لئے کلمۂ خیر کہتے نظر آتے ہیں ۔(۳)

اگر اقبال اور افلاطون کو ایک دوسرے کی ضد نہیں بتایا جا سکتا تو کیا ایک کی فکر کو دوسرے کی فکر میں تحویل کیا جا سکتا ہے ؟ یوں یہ سوال لغو نظر آئے لیکن شارحین اقبال میں میر ولی الدین(۴) ان لوگوں میں ہیں جن

---

۱ ۔ Plato, *The Republic*, trans. H.D.P. Lee (Middlesex : Penguin Books Ltd., 1962), Bk. 7.

۲ ۔ ایضاً ۔

۳ ۔ *Reconstruction*, p. 166

۴ ۔ میر ولی الدین ، رموز اقبال ، حوالہ از محمد شعیب ، ''اقبال کی فلاطونی تعبیر کا جائزہ'' ، اقبال ریویو (جنوری ۱۹۶۵ء) ، صفحے ۷۷-۸۲ ۔

کی تشریح اقبال کلیۃً افلاطونی ہے جب کہ تحقیق کا تقاضا ہے کہ ان دونوں طرز فکر میں تمیز قائم رکھی جائے ۔ ولی الدین کے مطابق :

> اقبال کا اذعان ہے کہ اشیاء تمام معلومات ہیں تصورات الٰہی ہیں ، صور علمیہ علیم مطلق ہیں(۱)

یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں :

۱ - اقبال سے ان خیالات کو منسوب کرنے کی سند کیا ہے ؟

۲ - اگر ولی الدین کی بات تسلیم کی جائے تو کیا اس کے نتائج اقبال کے فلسفہ سے ، جس صورت میں بھی وہ ہوں ، مربوط اور ہم آہنگ ہیں ؟

میرے مطالعہ کی حد تک تو اقبال سے ان افلاطونی خیالات کو منسوب کرنے کا کوئی جواز نہیں ۔ اور نہ اس ضمن میں کوئی سند ہی دی جا سکتی ہے ۔ اس سلسلے میں ولی الدین کی تحریر سے صرف اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی اقبالیات کی تشریح چند مفروضات پر قائم ہے جن کی منطق اور منطقی نتائج ان کی نظروں سے پوشیدہ ہیں ۔ ولی الدین اس فرضیہ سے ابتداء کرتے ہیں کہ اقبال کی فکر قرآنی ہے ۔ اور چونکہ کلام الٰہی میں ایک جگہ یہ آیا ہے : ''اذا اراد شئیاً ان یقول لہ کن فیکون'' (پ ۲۳-۴) لہذا اس کی اقبالی توجیہہ یہ ہوگی :

> ''امر کن کی مخاطب شے ہے تو کیا شے خارج میں موجود تھی ؟ اور اس کو ہو جانے سے خطاب کیا گیا ؟ موجود شے کو موجود ہو جا کہنا بے معنی ہے ۔ تحصیل حاصل ہے ۔ تو پھر کیا شے معدوم تھی ؟ لیکن معدوم محض مخاطب کیسے بن سکتی ہے ؟ اس وجہ سے شے نہ موجود تھی اور نہ معدوم ، تو پھر خطاب کس سے ہوا تھا ؟ مخاطب کون تھا ؟ اس گتھی کا حل صاف ہے ۔ وہ شے جس کو ارادۂ الٰہی خارجاً

---

۱ - ایضاً ، صفحہ ۸۰ ۔

موجود کرنا چاہتا ہے ، جو امر کن کی مخاطب ہے وہ شے کا تصور ہے
جو حق تعالیٰ کے علم میں پایا جاتا ہے جو اس طرح علماً ثابت ہے
بموجود ذہنی یا علمی - اور خارجاً معدوم ہے بوجود واقعی -''(۱)

آیت قرآنی کی ''افلاطونی تفسیر'' کو کس حد تک فلسفۂ اقبال کہا جا سکتا اس کی مثال تو اب ہمارے سامنے ہے - اور جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا اس تصریح یا تفسیر کی طرف ہلکا سا اشارہ بھی اقبال کی تحریروں میں نہیں ملتا - آیا یہ تشریحات کل فلسفۂ اقبال سے بھی متوافق ہیں اس کے بارے میں شکوک پیدا ہو سکتے ہیں -(۲)

افلاطون کے مقابلے میں اقبال کو رکھنے والے عام طور پر کہتے نظر آتے ہیں کہ علم کے سیاق میں افلاطون نے عالم حواس کو ثانوی درجہ دیا ہے - اور اقبال اسی پر معترض ہیں - اگر یہ بات صحیح ہے اور کم از کم اقبال کی تحریروں(۳) سے تو یہی معلوم ہوتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ یا تو اقبال کے سامنے افلاطون کی ساری تحریریں نہیں تھیں یا متعلمین اقبال نے دونوں کی تحریروں کو پیش نظر نہیں رکھا - یہ خیال اس وجہ سے تقویت پکڑتا ہے - کہ جس حد تک اقبال تجربی علم کو حقیقت کے علم کا عین قرار نہیں دیتے اسی تک افلاطون بھی حس کو علم کا پہلا زینہ قرار دیتا ہے - اور جہاں تک افلاطون کی عملی و اطلاقی فکر کا تعلق ہے وہ تجربہ و حس کو اتنی ہی اہمیت دیتا ہے جو ایک مملکت کو چلانے اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے با ہوش اور باشعور عمال مملکت دے سکتے ہیں - یہاں ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ اقبال کا مرد مومن ''بے تیغ'' لڑ سکتا ہے لیکن افلاطونی مملکت کے سپاہی کے لئے ایک طویل فوجی تربیت کی ضرورت ہے اور اس کے سامان حرب سے ہی لیس ہونا کافی نہیں بلکہ متعلقہ فنون میں درک رکھنا بھی ضروری ہے جو حواس سے روگردانی کے بعد ممکن نہیں -

---

۱ - میر ولی الدین ، بحوالہ' بالا ، صفحہ ۷۹-۸۰ -
۲ - محمد شعیب ، حوالہ بالا -
۳ - *Reconstruction*, pp. 3-4

اس سلسلے میں خود اقبال کی تحریریں تاریخی طور پر غیر مستند اور منطقی طور پر متضاد معلوم دیتی ہیں ۔ اور اسی سبب سے افلاطون کے باب میں غلط سبحث پیدا ہو چلا ہے ۔ ہمیں یاد ہے کہ اقبال اپنے خطبات کی پہلی ہی نشست میں افلاطون اور عام یونانی فلسفہ کے بارے میں چند باتیں کہتے ہیں جن سے اس فکر کی تنقید مراد ہے ۔ اقبال کہتے ہیں سقراط کی توجہ صرف عالم انسان پر مرکوز رہی ۔ اس کے لئے مطالعہ انسان کا مناسب موضوع انسان ہے ، عالم اشجار و حشرات و افلاک نہیں ، اور سقراط کے صحیح جانشین کی حیثیت سے افلاطون ادراک حسی کو تنفر سے دیکھتا ہے جو اس کی نظر میں محض 'عقیدہ' ہے ، حقیقی علم نہیں ۔(۱) اقبال بتاتے ہیں کہ اس طرز فکر کے اثر نے اہل اسلام سے فہم قرآن کی صلاحیت چھین لی ۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال سقراط اور افلاطون کے بارے میں صحیح اطلاعات دیرہے ہیں اور اسلامی زندگی پر اس کے جو اثرات قبول کر رہے ہیں تاریخی اور منطقی طور پر درست ہیں ؟

سقراط نے کہا ، لکھا نہیں ۔ اور جو بھی کہا افلاطون کے ذریعہ ؛ افلاطون کے مکالمات اور زینوفن کی تحریر کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے ۔ افلاطون کی تصنیفات کی تعداد ۳۳ بتائی گئی ہے لیکن ۲۶ پر سب متفق ہیں کہ یہ افلاطون کی تحریریں ہیں ۔ ان میں سے پہلی ۱۳ تحریریں سقراطی مکالمات کہلاتے ہیں بقیہ تحریریں افلاطونی مکالمات کہے جاتے ہیں ۔ اس فرق سے مراد یہ ہے کہ سقراطی مکالمات میں افلاطون اپنی بات کم کہتا ہے اور سقراط کے خیالات کی زیادہ تشریح کرتا ہے ۔ یوں اس کے فلاطونی مکالمات میں بھی سقراطی عناصر ہیں جیسا کہ اب سب ماننے لگے ہیں اور جس کی مثال جمہوریت ہے ۔ ہمارے سامنے اس وقت ایک سوال ہے اگر اس کا درست جواب مل جائے تو سقراط کے بارے میں اقبال کی رائے قبول کرنے کا جواز مل سکتا ہے ۔ جب اقبال سقراط کے بارے میں بتاتے ہیں کہ اس نے عالم حواس کی جزئیات پر توجہ نہیں دی تو ظاہر ہے افلاطون کے سقراطی مکالمات اور سقراط اور افلاطون کے ہمعصر اہل فکر کی تعلیمات اور تبصرے بھی اقبال کے سامنے ہوں گے ۔ جن کی بنیاد پر انہوں نے

---

۱ - A. Schimmel, *Gabriel's Wings*, p. 319

سقراط پر تنقید کی ۔ یعنی اقبال کے سامنے ارسطو کی تحریریں ہوں گی کیونکہ وہ ارسطو کے خیالات پر زیادہ معترض نہیں(۱) اور سقراط کے بارے میں ارسطو کی رائے سے ناواقف نہ ہوں گے ۔ مناسب یہ ہے کہ ہم یہ دریافت کریں کیا ارسطو اور زینوفن سقراط کے بارے میں وہی کہتے ہیں جو اقبال بتاتے ہیں ؟

سقراط کے لئے یہی کہا گیا ہے کہ وہ سوال پوچھتا اور جواب ملنے پر مزید سوال کرتا اور رفتہ رفتہ ایک مروج عقیدہ یا تصور کے ایسے مضمرات سامنے لاتا تھا جو اس گفتگو سے قبل شرکائے بحث کی نگاہ میں نہ تھے(۲) یا پھر سقراط جستہ جستہ مثالیں لے کر ان کے مابین قدر مشترک کی طرف اشارہ کرکے چند عمومی قضایا وضع کرتا تھا یعنی استقرائی عمل اور طریقے سے استقرائی تصدیقات قائم کرتا تھا ۔ اس سلسلے میں زینوفن (۳) نے بھی اشارہ کیا ہے ۔ کہ سقراط کو جزئی اور عالم حواس کے مسائل سے کس درجہ شغف تھا اور اپنی بحث اور گفتگو میں حواس انسانی کی اہمیت اور قدر کی طرف توجہ دلاتا تھا ۔

---

۱ - زبور عجم ، گلشن راز جدید ، جواب ۳ ، سواز نہ کریں Schimmel حوالہ بالا ، صفحہ ۳۱۹ ۔

۲ - Aristotle, *De Sophisticus Elenchis*, ed. J.A. Smith and W.D. Ross (London : Oxford University Press, 1955), p. 183 b. 7.

۳ - زینوفن (Exenophon)

"But it is evidently apparent that He who at the beginning made man, endued him with senses because they were good for him ; eyes to behold whatever was visible ; and ears to hear whatever was heard ; . . . to what purpose should odours be prepared, if the sense of smelling had he denied?" " . . . other animals, indeed, they have provided with feet, by which they may remove from one place to another ; but to man they have also given hands, with which he can form many things for his use, and make himself happier than creatures of any other kind." *Memorablia*, ed. Edwards (Oxford, 1875) BkI, ch. IV. See also G.H. Lewes, *History of Philosophy* (London : George Routiedge and Sons, Ltd., n.d.), pp. 160-164.

ارسطو نے اپنی مابعدالطبیعات(۱) میں ایک سے زیادہ جگہ سقراط اور سقراطی طریق کار کا ذکر کیا ہے ۔ اس کے خیال میں "سقراط کو دو چیزوں کا بجا طور پر خالق قرار دینا چاہئے ایک تو استقرائی استدلال کا اور دوسرا مجرد تحدید کا"(۲) اس ضمن میں ارسطو کی جانب سے سقراط کے لئے ایک "منفی حمایت" کا بھی اظہار ہوتا ہے ۔ اپنی مذکورہ بالا تصنیف میں ارسطو ارسٹپس پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے(۳) کہ اس نے سائنسوں سے بیگانگی برت کر اپنی ساری توجہ اخلاق پر مرکوز رکھی ۔ اگر ، جیسا کہ اقبال کا خیال ہے کہ سقراط نے سائنسوں سے نگاہیں ہٹا کر انسانی علائق کو مطالعہ کا موضوع سمجھا تو کیا ارسطو سقراط کو اپنی تنقید کا ہدف نہیں بنا سکتا تھا جبکہ اسی سبب سے وہ ارسٹپس کے فلسفیانہ مسلک پر معترض ہوا ؟ نہ صرف یہ بلکہ ارسطو سقراط کے طرز فکر کو اس کے ہمعصروں سے ممیز کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ سقراط کے لئے ، عام تصور کے برخلاف ، کلیات جزئیات سے جدا نہیں تھا اور نہ وہ علیحدہ مابعدالطبیعاتی مقام رکھتے تھے(۴) غرضیکہ سقراط کے بارے میں اقبال نے جو کہا ہے زینوفن اور ارسطو کی شہادت اس کے خلاف جاتی ہے ۔

اب خود افلاطون کی ان تحریروں کا جائزہ لیجئے جنہیں ہم نے 'افلاطونی مکالمات' کہا ہے یا وہ تصنیفات جن میں افلاطون کے اپنے خیال ملتے ہیں اس ضمن میں نمایاں نام(۵) Laws اور طی‌مئیس(۶) کے ہیں تیسرا نام جمہوریت کا ہے جو

۱۔ Aristotle, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross (Oxford : the Oxford University Press, 1928). See below :

۲۔ " . . . for two things may be fairly ascribed to Socrates'—inductive arguments and universal definitions, both of which are concerned with the starting point of science . . ."

۳۔ *Metaphysica*, Bk.B, 9960-31-35,

۴۔ "They thought the particulars in the sensible world in a state of ful . . . Socrates gave impulse to this theory, . . . but he did not *separate* universals from individuals ; and in this he thought rightly, in not separating them." *Metaphysica*, Bk.M, 1086a-35-40, 1086 b 5.

۵۔ Plato, *The Laws* in *The Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett (New York : Random House Inc., 1937).

۶۔ Plato, *Timaeus* in *The Dialogues of Plato*

مکمل طور پر افلاطونی نہیں بلکہ جیسا کہ ہم نے کہا ہے اس میں سقراطی عناصر بھی ہیں ، اس گفتگو کا آغاز ہم جمہوریت سے کرتے ہیں اور اس کے بعد Laws اور Timaeus پر آئیں گے ۔ یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا ہے کہ مسئلہ ہمارے سامنے اقبال اور تلامذۂ اقبال کا یہ ادعا ہے کہ فلاطونی عقلیت اور عام یونانی فلسفہ حس و تجربہ سے بیگانہ اور سائنس کے منافی ہے جس کے غلط اثرات مسلم فکر پر ہوئے ۔(۱) ہم نے اب تک یہ بتایا ہے کہ کم از کم سقراط کی حد تک تو اقبال صحیح نہیں ۔ جمہوریت میں بھی حس و تجربہ اور سائنس کے بارے میں افلاطون نے کہا ہے اس سے وہ نتیجہ نہیں نکلتا جو اقبال اور تلامذۂ اقبال حاصل کرنا چاہتے ہیں ۔

افلاطون کی جمہوریت کے کئی رخ ہیں علمیاتی ، وجودیاتی ، اخلاقی اور سیاسی ، اور یہ رخ ایک دوسرے سے جدا ہو نہیں سکتے ، ایک کے بارے میں گفتگو دوسرے تک پہنچ جاتی ہے ۔ افلاطون گفتگو کا آغاز تصور خیر سے کرتا ہے ۔ علم و ایمان کا ذکر کرتے ہوئے مثالی حکومت ، اس کے اہل کاروں اور عساکر کی تربیت پر آتا ہے اور اسی سیاق میں حس و تجربہ اور سائنسوں کا ذکر کرتا ہے ان باتوں کا تذکرہ کرتا ہے جو ایک معقول تعلیمی و تدریسی نصاب میں ضروری ہونی چاہئے ۔ لیکن تعلیمی نصاب بھی فلاطون کے نزدیک دو قسم کے ہیں ۔ ایک کا تعلق عساکر مملکت سے اور دوسرے کا اعلیٰ ترین منصب رکھنے والوں سے ہے ۔ عساکر کی تربیت میں افلاطون نہ صرف عام مروج علوم میں سے منتخب مضامین کو نصاب کا حصہ بناتا ہے بلکہ اس پر اصرار کرتا ہے کہ سائنس یعنی ریاضی اور فلکیات میں ان نوجوانوں کو اعلیٰ مہارت حاصل کرنی ہوگی(۲) اور اسی ضمن میں فلاطون نوجوانوں کی خوراک ، آرام و آسائش اور صحت کے بارے میں جو باتیں کہتا ہے اس سے یہ قطعی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ افلاطون تجربی زندگی کے اس پہلو یعنی عملی حکمتوں سے بیزاری کا اظہار کر رہا ہو ۔ وہ ان مباحث سے اسی قدر دلچسپی ظاہر کرتا ہے جتنا کہ بعد میں ارسطو کی تحریروں میں نظر آتا ہے ۔

---

۱ - *Reconstruction*, pp. 3-4

۲ - Plato, *The Republic*, Bk. VII

حس اور تجربہ پر تفصیل سے بحث جمہوریت کے چھٹے(۱) حصے میں ملتی ہے ۔ یہاں افلاطون فلسفیوں کی تربیت کا ذکر کرتا ہے ، اس کی طرف اشارہ ہم کر آئے ہیں ان چند سطور میں اس کا تفصیلی جائزہ لیا جائے گا ۔ ایک بات جو سب سے پہلے کھٹکتی ہے کہ افلاطون اس جگہ صرف فلسفیوں اور مملکت کے سر براہ کے بارے میں گفتگو کر رہا ہے اور ایک واضح فرق ، عام شہری اور فلسفی کے مابین قائم کرتے ہوئے ، یہ بتاتا ہے کہ فلسفی روحانی تربیت کے بدولت ایسے حقائق سے واقف ہوتا ہے اور اسے ان حقائق سے واقف ہونا ہے اگر مملکت اسے چلانی ہے ، جو ابدی ہیں اور یہ حسن و صداقت اور خیر ہیں ۔ لیکن افلاطون حس کو کسی اعتبار سے بے مصرف اور تجربہ کو بے قدر قرار نہیں دے رہا ہے ۔ یہ غلط تاثر ہے جو اقبال نے قبول کیا اور ان کے تلامذہ نے بھی یہ غلطی کی ہے ۔ افلاطون واضح الفاظ میں التباسات اورتمثالات کے بارے میں بتاتے ہوئے انہیں دوسرے حقائق تجربہ مثلاً حیوانات ، پیڑ پودوں اور مصنوعات سے ممیز کرتا ہے ۔(۲) عالم حیوانات اور نباتات کسی اعتبار سے التباسی نہیں نہ وہ سراب ہیں اور نہ ان کے بارے میں ہماری معلومات توہمات کا درجہ رکھتی ہیں بلکہ افلاطون صرف یہ کہنا چاہ رہا ہے کہ یہ معلومات حتمی نہیں ، ان کے بارے میں شک و شبہ کی ہمیشہ گنجائش رہتی ہے جبکہ بعض ایسے حقائق ہیں جو اس شک و شبہ سے پاک ہیں اور یہ فرق ایسا ہے جو آج بھی منطقی اور فلاسفہ اور خود اقبال تسلیم کرتے ہیں ۔ لزومی اور وجوبی ایک طرف ، ظنی اور تجربی دوسری طرف ، عالم تجربہ کے بارے میں ہماری ساری گفتگو امکانی ہوتی ہے ، اور طبعی علوم کا یہ بنیادی قضیہ ہے کہ زمان و مکان کے دائرے میں ہونے والے واقعات کے بارے میں ہماری تصدیقات امکانی ہوتی ہیں۔ ان کی صداقت صفر اور ایک کے درمیان جھولتی ہے ۔ مگر حتمی طور پر صادق

---

۱ ۔ *Ibid.*, Bk. VI.

۲ ۔ ملاحظہ ہو، جمہوریت، حوالہ بالا ، بالخصوص 'عمودی خط' کی مثال ۔

نہیں ہوتی ۔ غالباً اقبال نے جدید طبعی علوم کے اس رخ اور اس ادعا پر توجہ نہیں دی ۔(۱)

افلاطون حس اور حسی علوم سے انکار نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ لفظ علم کو حتمی اور لزومی کے لئے مخصوص کرنا چاہ رہا ہے اور امکان و ظن کو حس اور تجربہ تک محدود کر رہا ہے ۔ اور عام انسانوں کے روزمرہ کی زندگیوں میں اس کے عمل دخل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کا اظہار کر رہا ہے کہ کائنات میں موجود ہر شے خواہ وہ کوئی بصری یا سمعی صورت ہو ، عمل و کردار ہو بیان و تصدیق ہو ، اس کے بارے میں گفتگو حسن ، خیر اور صداقت کے ابدی اصولوں کی روشنی ہی میں ہو سکتی ہے ۔ اس سے تو کسے انکار ہوگا کہ صورت سمعی ہو یا بصری ، اس کا تعلق موسیقی سے ہو یا مصوری سے ، اس کے بارے میں گفتگو حسن و قبح کے تصور کے تحت ہوگی ، بیان جو ہم دیں گے صحیح یا غلط ، صادق یا کاذب ہوگا ، اعمال ہمارے صالح اور غیر صالح ہوں گے ۔ اسی بات کو افلاطون نے ڈرامائی انداز سے کہا تھا کہ موجود ، مثال کا مثنی ہے ، یا تجربی حقائق اعیان میں اسی طرح مقام حاصل کرتے ہیں جس طرح باپ کی دولت اور شہرت میں اولاد شریک ہوتی ہے ۔

جمہوریت کی اس تحلیل کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ اقبال اور تلامذۂ اقبال نے افلاطون سے جو باتیں منسوب کی ہیں وہ درست نہیں اب آئیے افلاطون کے Laws اور Timeaus کا جائزہ لیں ۔

---

۱ ۔ ملاحظہ ہو سید عبداللہ ، طیف اقبال ، حوالہ بالا ، صفحہ ۱۰۱ ۔ سید عبداللہ اس ضمن میں سائنس کے ایک فرسودہ اور متروک تصور سے اقبال کی حمایت کرتے ہیں ، فرماتے ہیں "یہاں عقل کو سائنسیت سے الگ رکھئے کیونکہ سائنس میں یقین ہوتا ہے جو عقل میں نہیں ۔ عقل محض سائنس سے الگ چیز ہے" ۔ فلسفۂ سائنس اور سائنس کے طلباء کے لئے یہ ایک مہمل بات ہے ۔

فلاطون کی تصانیف Philibeus, Timaeus, Laws میں ہم کو عالم حواس سے تنفر کا احساس نہیں ہوتا بلکہ اس بات کا تجربہ ہوتا ہے کہ افلاطون کے لئے عالم خارجی حسی تجربہ ، محنت کا کام اور اس کے ساتھ ساتھ مملکت کو چلانے کے لئے افراد کی تربیت کی اہمیت کسی طور بھی کم نہیں ۔ سقراط اور افلاطون دونوں اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ خیر و صداقت اور حسن کی روشنی میں نہ صرف یہ کہ انسان کا اخلاق اور کردار سنوارا جائے بلکہ ان تین اقدار کے متوازن اشتراک سے (ا) حیاتی اور سماجی تجربے (ب) حسی اور حقیقیاتی تحقیق (ج) اور ریاضیاتی طریقہ کار میں بہت کچھ دیا جا سکتا ہے ۔ فلاطون کی القانون میں ہمیں جا بجا ان تصورات کا اظہار ملتا ہے(۱) ۔ افلاطون نے القانون میں اطلاقی علوم اور تجربی حکمتوں کے بارے میں جو کہا ہے اس کی شروعات تو ہمیں اس کی Timaeus میں ہی مل جاتی ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ Timaeus میں فلکیات اور طبیعیات کے ساتھ ساتھ بعض ایسے الہیاتی مباحث بھی نظر آتے ہیں جو ہمیں آج حیران کریں ۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ Timaeus میں وہ کون سی باتیں ہیں اور کون سے مباحث ہیں جو اقبال کے اس تبصرے کی تردید کرتے ہیں کہ فلاطونی فلسفہ سائنس و حکمت سے بیگانہ اور حسی تجربے کی افادیت سے انکار پر استوار ہوتا ہے اور پروان چڑھتا ہے ۔

طیمیس میں افلاطون جن مسائل سے دست و گریباں نظر آتا ہے انہیں اکثر شعبہ جاتی سائنس کہا گیا ہے ۔ افلاطون اپنی ان تحریروں میں ریاضیاتی حجت اور تجربی امکان کے اشتراک سے اشیاء کے فہم کا ذکر کرتا ہے جس کا مقصد کردار کی تربیت اور اس پر نظم و ضبط رکھنے کا طریقہ واضح کرنا ہے ۔ افلاک کے نقشے کا بنانا دراصل ملاحوں کو مدد دینا ہے(۲) ۔ کیلنڈروں کا بنانا کسان کو مدد پہنچاتا ہے اور یہ دونوں ایسے کام ہیں جن میں تجربی تحقیق اور ریاضیاتی فہم دونوں کام کرتے ہیں ۔ اس سیاق میں ہمیں یہ کہنے

---

۱ - R.C. Lodge, *The Philosophy of Plato* (London : Routledge and Kegan Paul, 1956), pp. 35 and 43. Also Plato, *Timaeus*, 37 d, 37 a and 59 d, *Philebus*, p. 59 a.

۲ - Lodge, *The Philosophy of Plato*, pp. 194-195, 260 ; also Plato, *Republic*, pp. 510 a, 596 b ; Plato, *The Laws*, pp. 643 bf, 824.

میں تامل نہیں کہ افلاطون اپنی کسی تحریر میں اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ تجربی علوم و فنون مثلاً ملاح گیری ہو یا کھیتی باڑی ہو یا ملک کا دفاعی مسئلہ ہو اس میں کسی اعتبار سے تجربی تحقیق کی اہمیت نہیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون نے اپنے استاد سقراط کے تصور فلسفہ سے آگے جاتے ہوئے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ چاہے تجربی حکمتوں سے ایک فلسفی کی تشفی نہ ہو اس کے باوجود ان حکمتوں کی اہمیت کم نہیں اور یوں خود سقراط جو ایک سنگ تراش کا بیٹا تھا اس بات میں یقین رکھتا تھا کہ سنگ تراش یا بڑھئی اس اعتبار سے ایک شاعر سے بہتر ہے کہ وہ لکڑی یا پتھر کو ایک ایسی شکل و صورت دیتا ہے جو عام انسانوں کے کام آ سکتی ہے ۔(۱)

افلاطون اس ضمن میں یہ کہتا نظر آتا ہے کہ ہمیں اہل حرفہ میں بھی دو قسمیں نظر آتی ہیں ان میں سے ایک وہ ہیں کہ جو لکڑی پتھر کو عادتاً اور روایتاً ایک مخصوص شکل و صورت دیتے آئے ہیں اور دوسرے وہ ہیں کہ جو اپنے ان کاموں میں اور اپنے ان فرائض میں ، اپنی حرفت و فن میں ایک نظام یا ایک اصول تلاش کر لیتے ہیں اور یہ لوگ اول الذکر سے بہتر اور ان کا فن قسم اول کے اہل حرفہ کے فن سے بہتر ہے یہ وہی چیز ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے کہ افلاطون تجربہ اور ریاضی میں قریبی تعلق دیکھتا ہے اور اس کی مدد سے انسان کی عام زندگی میں تبدیلی لانے کا خواہاں ہے ۔ جستہ جستہ واقعات میں قدر مشترک تلاش کرنا اور ان مشترکہ عناصر کی بنیاد پر تعمیمات قائم کرنا تجربی سائنسوں کا بنیادی مقصد ہے اور اگر

---

۱ - Plato, *Timaeus*, p. 59.

"The remaining phenomena of the same kind there will be no difficulty in reasoning out by the method of probabilities. A man may sometimes set aside meditations about eternal things, and for recreation turn to consider the truths of generation which are probable only ; he will thus gain a pleasure not to be repented of, and secure for himself while he lives a wise and moderate pastime. Let us now grant ourselves this indulgence, and go through the probabilities relating to the same subjects which follow next in order."

کوئی فلسفہ کا طالب علم سائنس یا فلاطونی سائنس سے یہ مراد لے ، جیسا کہ اقبال نے کیا ہے کہ اس سے مراد حس و تجربے کی دنیا سے ماورا جاتے ہوئے انسان اعیان کی جامد دنیا میں گم ہو جائے ، تو یہ درست نہیں ہوگا ۔

اقبال افلاطون پر معترض ہیں کہ اس کے فلسفہ میں تجربی سائنسوں کی بے قدری نظر آتی ہے لیکن طیمیس میں افلاطون نہ صرف تجربی علوم کا تذکرہ کرتا ہے بلکہ انسانی حواس کے بارے میں یہ کہتا نظر آتا ہے کہ ان کا مقصد کل کو جز میں دیکھنا ہے ۔ بصارت کے بارے میں افلاطون بتاتا ہے کہ یہ خدا کی دین ہے(۱) ایک عظیم تحفہ ہے جس طرح سماعت اور لمس ہیں وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ چاہے حواس ہمیں وہ یقینی علم نہ دے سکیں جو ہماری روح کا تقاضا ہے اس کے باوجود نہ حواس کی اہمیت کم ہوتی ہے نہ ان سے حاصل شدہ معلومات کی اہمیت کم ہوتی ہے ۔(۲)

---

۱ ۔ Also *Cf.* Lodge, *The Philosophy of Plato*, p. 129 ; Plato, *Timaeus* , p. 47.

> "The sight in my opinion is the source of the greatest benefit to us, for had we never seen the stars, and the sun, and the heavens, none of the words which we have spoken about the universe would even have been uttered. This is the greatest boon of sight : and the lesser benefits why should I speak ? Even the ordinary man if he were deprived of them would bewail his loss, but in vain. This much let me say however, God invented and gave us sight to the end that we might behold the courses of intelligence in the heaven, and apply them to the courses of our own intelligence which are akin to them, the unperturbed to the perturbed and that we, bearaing them and partaking of the natural truth of reason, might imitate the absolutely unerring courses of God and regulate our own vagaries. The same may be affirmed of speech and hearing : they have been given by the gods to the same end and for a like reason."

Cf. Reconstruction, pp. 10-14.

۲ ۔ *Philebeus*, pp. 55 de, 56bc and 57c ; Plato, *The Laws*, pp. 803-805 ; Plato, *Timeaus*, pp. 59, 64-65.

اس ساری گفتگو کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اقبال نے افلاطون کو مسلم سائنس و حکمت کے زوال کا جو ذمہ دار ٹھہرایا ہے وہ درست نہیں اور اس کی تین ہی وجوہ ہو سکتی ہیں اولاً یا تو اقبال کے سامنے افلاطون کی صرف چند تحریریں سامنے رہیں یا علاوہ جمہوریت کے افلاطون کی دوسری تحریریں مثلاً طیمیس اور القانون اس کی نظروں سے نہیں گزریں یا پھر اقبال کے المانوی اساتذہ نے اقبال کے سامنے وہ افلاطون پیش کیا جو ایک عیسائی کو عام طور پر نظر آتا ہے اور جس کے ذریعے وہ اپنے مذہب و مسلک کی تصویب کر سکتا ہے ۔ غرض یہ کہ اقبال نے اپنے خطبات میں جس افلاطون اور جس یونانی فلسفہ کا ذکر کیا ہے وہ تاریخی افلاطون نہیں ہے ۔

عقلیت ، فلاطونی اور یونانی فلسفہ کے بارے میں اس گفتگو کے بعد اقبال کے اس تبصرہ پر توجہ دینی چاہئے کہ اس فکر کا اسلامی دنیا پر برا اثر پڑا ۔ 'برے اثر' سے مراد یہ ہے کہ حسی عالم سے بیگانگی اور سائنسی ترقی کا فقدان ۔ پہلی صورت تو ہم دیکھ چکے کہ حسی عالم سے بیگانگی سقراط اور فلاطون سے منسوب نہیں کی جا سکتی ۔ اقبال کے تبصرہ کی دوسری شق سائنسی ترقی کے فقدان میں یونانی فلسفہ کا حصہ ہے اور یہاں بھی ہمیں یہ کہنا ہوگا کہ اقبال نے اس ضمن میں خاصی متضاد باتیں کہیں ہیں اور ایسی باتیں کہیں ہیں جو تاریخی اعتبار سے درست نہیں ۔

اپنے خطبات میں اقبال ان آیات قرآنی کا حوالہ دیتے ہیں جن میں مشاہدہ اور تحقیق کی تلقین کی گئی ہے ۔(۱) اور بتاتے ہیں کہ ان کی وجہ سے مسلمانوں میں موجودات کی جانب عقیدت کا ایسا جذبہ پیدا ہوا جس نے بالآخر انہیں موجودہ سائنس کا بانی بنا دیا ۔ مسلمانوں کے سائنسی کارناموں سے کون انکار کر سکتا ہے ، ابن سینا ، رازی ، زہراوی ، ابن الہیثم وغیرہ کے کیمیا ، طب ، ارضیات ، بصریات میں جو کارنامے ہیں ان سے سب ہی واقف ہیں شبلی بتاتے ہیں :

---

۱ ۔ *Reconstruction*, pp. 10-14.

''مسلمان فلسفہ و طب کے پہلے مرحلہ میں بے شبہ یونان و روم کے احسانمند ہیں ان کی تصنیفات کے ہر صفحے سے اس احسانمندی کا اظہار ہوتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ افلاطون و ارسطو (وغیرہ) کے ناموں کو عموماً اسلامی ممالک نے جو عزت دی یونان میں ان کو نصیب نہ ہوئی ہوگی لیکن مسلمانوں نے ایک ذرہ پایا تھا اور اس کو آفتاب بنا دیا ۔ ہئیت کو بہت کچھ ترقی دی ۔ طبیعات کے متعلق ارسطو کی بہت سی غلطیاں دریافت کیں ، منطق کو بالکل نئے سرے سے ترتیب دیا اور چند نئے اصول اضافہ کئے ؛ نئے نئے آلات رصد ایجاد کئے ، نور کی رفتار دریافت کی ، علم المناظر میں انعکاس کا قاعدہ معلوم کیا ۔ دوا سازی ، نسخوں کی ترتیب ، عرق کھینچنے کے آلے ، موالید ثلاثہ کی تحلیل ، تیزابوں کے فرق باہمی اور مشابہت کا امتحان انہیں کی ایجاد ہے'' ۔(۱)

اب اگر شبلی کا بیان تسلیم کیا جائے اور ایسا نہ کرنے کی کوئی وجہ بھی نہیں اور اقبال کی یہ بات بھی قبول ہو کہ تفہیم قرآن نے مسلمانوں کو طبعی علوم کا خالق بنا دیا تو پھر اقبال کا یہ حکم کیونکر تسلیم کیا جا سکے گا کہ افلاطون اور یونانی فکر کی محسوسات کی جانب فکری بے حسی سے اسلامی دنیا میں سائنس کا فروغ نہ ہو سکا ؟(۲) واقعہ تو یہ ہے کہ یونانی فکر سے مسلمانوں کا رشتہ تو بنی امیہ کے زمانے سے شروع ہو چکا تھا ۔(۳) پہلی صدی ختم ہونے سے قبل یونانی و سریانی سے ترجمے ہونا شروع ہو گئے تھے اور عباسیوں کے آنے کے بعد اس کام میں تیز رفتاری آ گئی تھی اس میں فلسفہ سے لے کر ''طبعی، الٰہی موسیقی ، فلکیات ، ہئیت ، ہندسہ ، حساب جبر و مقابلہ وغیرہ''(۴) سب ہی علوم کی تصنیفات کے ترجمے شامل ہیں اور یہ سلسلہ چوتھی صدی تک جاری

---

۱ - شبلی نعمانی ، ''مسلمانوں کی گذشتہ تعلیم'' ، مقالات شبلی (کراچی : اردو اکیڈمی سندھ ، ۱۹۶۰ء) ، صفحہ ۹۱ ۔

۲ - *Reconstruction*, p. 3

۳ - شبلی نعمانی ، بحوالۂ بالا ، صفحہ ۷۷ ۔

۴ - شبلی نعمانی ، بحوالۂ بالا ، صفحہ ۹۰ ۔

رہا لیکن کیا یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہی وہ دور ہے جب اسلامی دنیا میں سائنس و فنون کو فروغ ہوا ؟

یونانی عقلیت کے اس جائزے سے ہم تین نتائج مرتب کر سکتے ہیں :

(۱) میر ولی الدین کا اقبال کی فکر کو افلاطون کی تشریح سمجھنا درست نہیں ۔

(۲) اقبال اور متعلمین اقبال نے یونانی عقلیت سے مراد حس و تجربے سے بیگانگی مراد لی ہے وہ صحیح نہیں ہے ۔

(۳) اور یہ بھی صحیح نہیں کہ اس نام نہاد عقلیت سے اسلامی دنیا میں سائنس کو فروغ نہیں ہوا ۔

دور جدید میں عقلیت کو حیات نو دیکارت سے ملی جس کے بعد مغربی فکر میں ایک عرصہ تک عقلیتی فکر کا دور رہا جس میں اسپائنوزا ، لائبنز اور ہیگل نمایاں نام ہیں کانٹ کی حیثیت گو مگو ہے ۔ متعلمین اقبال جس طرح عقلیت اور ارادیت کی جنگ کے عنوان میں افلاطون اور اقبال کے بارے میں متضاد باتیں اور ولی الدین کی حد تک خاصی مہمل باتیں کہتے آئے ہیں وہی کیفیت عقلیت کے دور جدید کے پیغامبروں اور شارحین اقبال کے درمیان نظر آتی ہے ۔ البتہ عقلیت کے ان دو ادوار کے سلسلے میں اقبال اور شارحین اقبال ایک فرق سامنے رکھتے ہیں ۔ عام خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے مطابق اگر قدیم یونانی عقلیت اسلامی نظریہ حیات کے منافی ہے اور اس سے اسلام کو نقصان پہنچا ہے تو جدید عقلیت ، جس کا جائزہ اب لیا جا رہا ہے ، وہ خود متناقض ہے لہذا بے قدر اور ناقابل توجہ ہے ۔ اور اس سے راست طور پر ارادیتی نقطۂ نظر کا جواز پیدا ہو جاتا ہے ۔ اس سے یہ بھی تاثر لیا جاتا ہے کہ خود ارادیتی فکر متناقض نہیں ۔ ہمیں اب دو باتیں اپنے سامنے رکھنی ہیں ۔ (۱) اولاً عقلیت جدیدہ کے داخلی تناقض کے کیا معنی ہیں اور (۲) ثانیاً کیا عقلیت کا تناقض اس بات کو فرض کرنے کے لئے کافی ہے کہ ارادیتی فکر اس سے مبرا ہے ؟

عقلیت جدیدہ جس کا یہ تذکرہ ہے، اس کا بنیادی قضیہ علم و عمل میں، عقل و تعقل میں ریاضیاتی طریق کار کی آمیزش سے حق و خیر کی تلاش ہے (اسپائنوزا)، علم کی یقینی بنیاد دریافت کرنا ہے (ڈیکارٹ)، شعور و ارادۂ انسانی کی حریت کی دلیل دینا ہے (لائبنز)، عالم فطرت کے بارے میں ہمارے علم کی بنیادی ہئیت دریافت کرنا ہے (کانٹ)، ریاضیاتی فہم سے قطع نظر کرکے جو ایک نچلے درجہ کا روحانی عمل ہے، مطلق کا استحقاق کرنا ہے (ہیگل)۔

ان مفکرین کا خیال تھا کہ علم اپنے حقیقی معنوں میں لزومی، کلی اور یقینی ہوتا ہے اور اس اعتبار سے حواس و تجربہ سے ممیز ہے کہ یہاں جو عدم یقین اور ظن پایا جاتا ہے وہاں علم ان سے پاک ہے۔ یقین و لزوم ریاضی کا طرہ امتیاز ہے لہذا اس ریاضیاتی طریقے کو اپنا کر علم و عمل کے ہر میدان میں پھیلا دیا جائے۔ جس طرح هندسه اور اقلیدس میں چند اساسی اور یقینی تصورات اور بدیہات کو قبول کرکے قدم بقدم کل نظام مرتب کیا جاتا ہے اسی طرح چند اساسی حقائق سے ابتداء کرکے رفتہ رفتہ علم کے سارے رشتے اور خیر کے تمام نکتے دریافت کئے جا سکتے ہیں۔ آیا اس تصور کو اس کے حقیقی، منطقی نتیجہ تک پہنچایا جا سکتا ہے، کانٹ نے قبول نہیں کیا۔ اس کو خیال تھا کہ عقل محض سے صور علم حاصل ہوتا ہے۔ مواد علم محسوسات کا مرہون منت ہے اور تاوقتیکہ دونوں میں اتحاد و اتصال نہ ہو حقیقی علم ممکن نہیں (۱)۔ عقل محض کے تصورات یا معقولات نہ ہی زمان و مکان حواس و تجربہ سے حاصل کئے گئے ہیں۔ یہ دونوں دراصل شرائط تجربہ ہیں ہماری موضوعیت ان سے عبارت ہے اور معقول گفتگو عالم فطرت کے بارے میں ہمارا علم جو محض مجرد الفاظ کے الٹ پھیر کا نام نہیں بلکہ معلوماتی ہوتا ہے، زمان و مکان کی شرائط کا پابند ہے (۲)۔ اب اگر ہم حشر و نشر، روح، معاد، خدا اور اسی قبیل کے تصورات کے بارے میں گفتگو کریں تو یہ محض الفاظ کا کھیل ہوگی (۳)۔ اور اگر وہ گفتگو

۱۔ I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. N.K. Smith (London : Macmillan and Company, 1952), pp. b1, b2, b30/a16, b24/a20.

۲۔ *Ibid.*, pp. b 14-18.

۳۔ *Ibid.*, "Antinomies of Pure Reason", Bk. II, ch. 2.

سے مفر نہیں تو پھر تجربہ و حواس ، زمان و مکان پر منحصر ہوگی ۔ لہذا یا تو خدا اور روح حقائقی مواد سے تہی تصورات خالص ہیں یا پھر ممکنہ حقائق ہو سکتے ہیں ۔

اقبال اور متعلمین اقبال کانٹ کی تنقید عقل محض کے ان خیالات سے ، جن کی طرف اشارہ مندرجہ بالا سطور میں کیا گیا ہے ، یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس سے ایک غیر عقلیتی فلسفہ کا جواز نکلتا ہے۔ عقل خود متناقض ہے لہذا عقل کے مقابلے میں ارادے کو ہمارے فلسفیانہ اور فکری نظام میں اساسی مقام دینا چاہئے ۔ سید عبداللہ(۱) بتاتے ہیں، "کانٹ مشہور جرمن فلسفی نے دو صدیوں پہلے اپنی کتاب تنقید عقل محض میں لکھا ہے کہ عقلی استدلال ہی معرفت الحقائق پہنچانے کا ذریعہ نہیں بلکہ ذریعہ تو کیا اس سے حقیقت تک رسائی ہی ناممکن" (۲)۔ سید عبداللہ پھر لکھتے ہیں ، "جدید یورپ بھی پہلے عقل کا قائل تھا اور اس کی کارفرمائی کا معتقد ، لیکن جب وہاں سے ہوائی چلی تو اب خس و خاشاک پر آ ابھرا ہے" (۳)۔ وہ کانٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے اور عقل کی کم مائیگی بتاتے ہوئے عقل و عشق کے مناقشہ میں وجدان بمقابلہ عقل کی قدر و منزلت بتاتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ انہوں نے جو نتائج نکالے ہیں کیا حقیقتاً وہ ان کے مقدمات سے ، جو فی الحقیقت فلسفہ کانٹ کے اساسی تصورات ہیں ، منطقی طور پر حاصل ہو سکتے ہیں ؟ میری دانست میں ایسا نہیں ہے ۔ کانٹ نے تنقید عقل محض میں یہ کہیں نہیں کہا کہ کوئی ایسی حقیقت ہے جہاں عقل کی رسائی ممکن نہیں ۔ کانٹ کا اذعان یہ ہے کہ تجربی حکمتیں اور نظری علوم اور معقول گفتگو الفاظ کے گورکھ دھندے کا نام نہیں (۴)۔ کانٹ نے معقول گفتگو کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ اس کی چند شرائط ہیں اور ان شرائط پر پیشتر دینیاتی مباحث پورے نہیں اترتے ۔ کانٹ نے یہ نہیں کہا کہ عقل کم مایہ ہے بلکہ

---

۱ ۔ سید عبداللہ ، طیف اقبال ، صفحے ۵۴ - ۵۵ ۔

۲ ۔ ایضاً ، صفحہ ۵۴ ۔

۳ ۔ ایضاً ، صفحہ ۵۵

۴ ۔ *Cf.* Kant, *Prolegomena to Any Future Metaplyntes*, ed. W. Bxk (New York : Liberal Atts, 1950), pp. X, 13-14.

دینیاتی مباحث اس منزل میں جاری نہیں رہ سکتے (۱)۔ یہاں عقل کی کم مائیگی کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ دینیاتی تصورات کی تہی دامنی کا رونا ہے ۔

متعلمین اقبال سے قطع نظر ، خود اقبال بھی کانٹ کی تحریروں سے جو نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں اس پر شک کیا جا سکتا ہے ۔ یہاں ہمیں یہ ماننا ہوگا کہ اقبال کا مطالعہ کانٹ ، ان کے فلاطونی معلومات کی نسبت مستند اور درست ہے ۔ اپنے خطبات میں جہاں کہیں بھی انہوں نے کانٹ کے فلسفہ کی تلخیص دی ہے (۲) وہ صحیح ہے اور اس سے المانوی فلسفہ کی حد تک اقبال کے وسیع مطالعہ کا پتہ لگتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اقبال اس مطالعہ سے جو نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں آیا ہم انہیں قبول کر سکتے ہیں ؟ اقبال کانٹ کے اس فیصلے کو ماننے سے انکار کرتے ہیں کہ ''مابعدالطبیعیات ناممکن ہے'' (۳)۔ اور اپنے اس انکار کی تصویب کے لئے وہ سائنس کے نئے افق اور نئی معلومات کا حوالہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں '' کہ ان حقائق کی روشنی میں عقلی الہیات کا نظام بنانا اتنا دور از قیاس معلوم نہیں ہوتا جتنا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے'' (۴)۔ لیکن اقبال جدید سائنسی دریافتوں کا حوالہ دیکر تفصیل سے گریز کرتے ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ تفصیل سامنے آنے کے بعد بھی اقبال کے نتائج فکر کا جواز نہیں نکلتا ۔ ہائی زن برگ کا اصول عدم تعین اس سے زیادہ نہیں بتاتا کہ ایک جوہر کے گرد گردش کرتے ہوئے برقیہ کی رفتار اور تعین مکانی کے بارے میں دو بیانات بیک وقت حتمی طور پر صادق نہیں ہو سکتے ۔ نائلز بور نے کہا تھا کہ ایسی تصدیقات بے معنی ہونگی اور منطقیوں نے ہائی زن برگ کی بات سمجھتے ہوئے بتایا کہ ایسی تصدیقات صدق و کذب کے درمیان ایک تیسری صداقتی قدر کی حامل ہونگی ؛ لیکن ان بیانات سے ہم یہ کیونکر فرض کر سکتے ہیں کہ اس سے کانٹ کی تنقید عقل محض کے ایک اہم حصے کی تنقیض ہو جاتی ہے ؟

۱۔ Kant, *The Critique*, "Antinomies of Pure Reason," Bk. II, ch. 2.

۲۔ *Reconstruction*, pp. 30, 101, 113.

۳۔ *Reconstruction*, p. 182.

۴۔ *Ibid.*

اقبال مزید کہتے ہیں کہ مابعد طبیعیات کے عدم امکان کے بارے میں کانٹ کا فیصلہ اسی وقت قابل قبول ہو سکتا ہے اگر عام حسی تجربہ کے علاوہ اور سارے تجربات ناممکن ہوں (۱) اور اقبال بتاتے ہیں کہ انکی دانست میں تجربات کا عالم کھلا ہے تجربات کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں جہاں کانٹ کے نتائج صحیح معلوم نہ ہوں ۔ انکے بقول ''وہ دنیا جسے ہم عالم خارجی کہتے ہیں ' محض ایک تکوین ذہنی کا نتیجہ ہو جبکہ تجربہ انسانی کے اور دوسرے مراتب میں جو دوسرے زماں و مکاں سے عبارت ہیں وہ عقلی تحلیل جائز نہ وہ سکے جسے ہم عام تجربے میں صحیح اور درست سمجھتے ہیں'' (۲)۔ اقبال کی یہ توقعات اس امر کی دلیل نہیں کہ فی الحقیقت علم کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں - یہاں علم کے عالی مراتب جنہیں صوفیانہ وجدان یا وصل الٰہی یا واردات روحانی کہا جاتا ہے' سے انکار نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے کہ ایک فلسفی سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے علمی اور فنی توقعات کو منطقی امکانات کی زبان میں پیش کرے اس ضمن میں محمود احمد کا ذکر کیا جا سکتا ہے (۳)۔ جنہوں نے اپنے تحقیقی مقالے میں اس بات کا جائزہ لیا تھا کہ آیا ایک ایسے تجربے کا امکان ہے جو جزی زماں و مکاں کی پابندیوں سے آزاد ہو ۔ محمود احمد نے ان شرائط کا منطقی جائزہ لیا اور بتایا تھا کہ اسکا امکان ہے کہ زماں و مکاں کے عام بندھنوں کو توڑ کر مطلق زماں و مکاں میں حقیقت مطلقہ کا وجدان ہو سکے لیکن اقبال کی حد تک ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ انہوں نے واردات روحانی کی کوئی منطقی دلیل نہیں دی ۔

اقبالیات کی بحث میں ایک اہم عنوان تصور زماں و مکاں کا ہے (۴)۔ اقبال نے زماں کے لئے یہ کہا تھا کہ وہ مومن کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے اس ضمن میں انہوں نے بال جبریل اور اسکے علاوہ اپنے فارسی کلام میں

---

۱ - *Ibid.*

۲ - *Ibid.*

۳ - K. A. Qādir, "*Is God Absent*", *The Tāj* (Maḥmūd Number, 1970), pp. 103-111.

۴ - *Reconstruction*, pp. 114-115.

بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور اپنے خطبات میں اس مضمون پر جا بجا اپنے خیالات پیش کئے ہیں۔ کانٹ اور نطشے شوپن ھاور اشاعرہ، ملا جلال الدین دوانی سے لیکر آئن شٹائن کا ذکر کرتے ہیں۔ خود اقبال کے مفسرین و تلامذہ ، اقبال کے تصور زماں و مکاں پر بہت کچھ کہہ چکے ہیں جن میں نمایاں نام رضی الدین صدیقی کا ہے (۱)۔ یہ اپنے مضمون 'اقبال کا تصور زماں و مکاں' میں افلاطون کے تصور مکاں سے ابتدا کرتے ہیں جو افلاطون کے طیمیس میں ملتا ہے۔ رضی الدین صدیقی بتاتے ہیں کہ طیمیس میں مکان کا ایک سکونی تصور دیا گیا ہے وہ افلاطون کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں ''مکاں وہ ہے جسمیں ساری اشیاء مقام رکھتی ہیں اسمیں تغیر نہیں کیونکہ اسکا خاصہ غیر متبادل ہے اگر یہ بھی ان دوسری اشیاء جیسا ہوتا جو اسمیں مقام رکھتی ہیں تو ایسی صورت میں اگر کوئی سی دو اشیاء جو باہمی طور پر مختلف خصوصیات کی حامل ہوں اس دائرہ مکانی میں آتے ہی متغیر ہو کر صفات مکانی میں رنگ جاتیں۔ پس وہ جس میں ساری اشیاء پائی جائیں اسے ہر قسم کی شکل و صورت سے آزاد ہونا چاہیے''۔ ''مکاں کو عدم نہیں وہ تمام مخلوقات کی آما جگاہ ہے مختصراً سارے موجودات کہیں مقام رکھے ہوئے ہونے چاہیے اور انہیں مکاں میں موجود ہونا چاہیے۔ وہ جو نہ آسمانوں پر ہو نہ زمین پر 'عدم محض ہے''۔ افلاطون کے اس بیان سے رضی الدین صدیقی یہ نتیجہ نکالتے ہیں ''اس تصور کے مطابق فطرت ٹھوس اشیاء کا مجموعہ ہے جنکے مابین بے صورت اور بے خاصہ خلا ہے۔ مکاں نہ معروضی ہے نہ خارجی' وہ صرف معروضات کو ترتیب دینے کا وسیلہ ہے'' (۲)۔ رضی الدین صدیقی یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ اقبال اس قسم کے تصور مکاں کے خلاف ہیں اور آئنشٹائن کے اضافیتی تصور کو قبول کرتے ہیں (۳)۔ خود اقبال کی تحریروں میں خصوصاً انکے خطبات میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ وہ اضافیت کے نظریہ زماں و مکاں کو معقول سمجھتے ہیں (۴)۔

۱۔ R.U. Ṣiddīqi, "Iqbāl's Concept of Time and Space", *Iqbāl as a Thinker*, pp. 1-41.

۲۔ *Ibid.*, p. 10.

۳۔ *Ibid.*, pp. 22-3, 31.

۴۔ *Ibid.*,

لیکن یہاں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں اول تو یہ کہ تصور مکان و زمان ایک نظام فکر میں کیا مقام رکھتا ہے ؟ اور دوسرا یہ کہ شارح اقبال نے فلاطونی توجیہ مکان سے جو نتائج حاصل کئے ہیں وہ کس حد تک اقبال کے فلسفہ سے غیر متوافق ہیں -

اگر رضی الدین صدیقی کا یہ نتیجہ درست ہے کہ فلاطون معروضی نہیں موضوعی مکان کا تصور دے رہا ہے جسکا تعلق انسان کے تصور ترتیب و تنظیم سے ہے تو کیا اسطرح یہ نظریہ اضافیت اور بالآخر اقبال کے نظریہ' مکان کے قریب نہیں ہو جاتا ؟ دراصل تصور مکان ہو یا زمان ، چاہے وہ افلاطون کا ہو یا کانٹ یا آئنشٹائن کا ہو ، دیکھنا یہ چاہیے ' کہ فلسفی مذکور اس سے کیا نتائج حاصل کرنا چاہ رہا ہے - تصورات زمان و مکان آپکے ریاضی کے تصور سے اور بالآخر ایک مخصوص منطق سے وابستہ ہوتے ہیں جو ہر ریاضی کے پیچھے کار فرما ہوتی ہے اور تاوقتیکہ اس منطق کے مسلمات پر غور نہیں ہو جاتا یہ کہنا بے معنی ہے کہ زمان و مکان کا فلاں نظریہ ہمارے عقیدے کے قریب ہے اور فلاں دور۔متعلمین اقبال کی تحریروں سے اندازہ یہ ہوتا ہےکہ وہ زمان و مکان کے فلسفیانہ مسلمات اور منطقی مضمرات کو فراموش کر جاتے ہیں اور یہ تاثر دیتے ہیں کہ اضافیتی نظریہ زمان و مکان یا وہ نظریہ زمان و مکان جسکے اقبال پرچاری ہیں وہ حتمی اور وجوبی ہے - اس سلسلے میں اقبال کی تحریروں سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے کہ انکے سامنے زمان و مکان کے ریاضیاتی اور منطقی مسلمات کے بجائے زائد از منطق مقاصد سامنے تھے -

میں جو عرض کرنا چاہ رہا ہوں اسکی وضاحت کانٹ کی مثال دیکر کی جا سکتی ہے - کانٹ کا مقصد ، اپنی تنقید عقل محض (۱) کی حد تک ' جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں ہمارے عالم فطرت کے بارے میں علم کی شرائط دریافت کرنا تھا - اور یہ بھی بتانا تھا کہ اگر ہمارا علم ان شرائط پر استوار ہوتا ہے جن کی طرف اشارہ برطانوی تجربئین مثلاً ہیوم نے کیا ہے تو ریاضیاتی علوم اور وہ علوم جو یقینی ہیں ؛ ناممکن ہو جائیں گے (۲)- غرض کانٹ کے لئے جس

---

۱ - Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. 14-15.

۲ - Kant, *Prolegomena*, pp. 4,5-10 ; *Cf. Critique of Pure Reason*, pp. 79-80.

حد تک عالم فطرت کے علم کی شرائط اہم ہیں اسی حد تک ریاضی کی بنیادیں دریافت کرنا بھی ایک اہم مسئلہ تھا ۔ کانٹ نے کہا تھا کہ ہماری گفتگو دو منطقی عنوانات کے تحت رکھی جا سکتی ہے ایک تحلیلی اور دوسری ترکیبی جن میں سے تحلیلی کو وجوبی اور لزومی کہتے ہیں اور ترکیبی کو ظنی اور امکانی کہتے ہیں اقلیدس یا ہندسہ دراصل علم کا ایسا نظام ہے جو وجوبی اور لزومی ہے اور جس کی صداقت پر شک و شبہ نہیں ہو سکتا ۔ لیکن یہ تصدیقات مکان کے بارے میں ہیں (۱)- ہندسہ مکانی صفات و خصوصیات کا تذکرہ ہے اسمیں مکان کے رشتوں کے بارے میں گفتگو کی جاتی ہے ۔ اگر مکان ایک تجربی حقیقت ہے تو اس کے بارے میں ہماری ساری گفتگو اور سارا علم اسی طرح ظنی اور امکانی ہوگا جسطرح سے تجربہ کی اور بہت سی باتیں امکانی ہوتی ہیں یقینی نہیں ہوتیں ۔ اور چونکہ ہندسی تصدیقات ظنی نہیں اور مکان کے بارے میں ہیں لہذا مکان ہمیں تجربے سے حاصل نہیں ہوتا نہ وہ تصور ہے نہ تجربی واقعہ بلکہ شرائط تجربہ میں سے ہے۔(۲) یہی صورت زمان اور حساب کی ہے جو دلیل ہندسہ اور مکان کے تعلق کے بارے میں دی گئی ہے۔ اسی نہج پر کانٹ نے زمان اور حساب کے تعلق کے لئے دی- کانٹ نے بتایا کہ اگر ان دلائل کو قبول کر لیا جائے تو اس کے بعد ہی ہماری فکر کے سارے گوشے اپنی منطقی خصوصیات کے ساتھ سامنے آتے چلے جاتے ہیں ۔ یہاں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کانٹ کا سارا تصور زمان و مکان، ایک قدیم ارسطاطالیسی منطق جسے موضوع محمول منطق کہا جاتا ہے اور ہندسہ کے ایک قدیم تصور جسے اقلیدسی ہندسہ کہا جاتا ہے، اسکو سامنے رکھ کر وضع کیا گیا ہے۔ جب ہم آئن سٹائن کا ذکر کرتے ہیں تو ہم وہاں بھی یہی دیکھتے ہیں کہ چاہے اس نے قدیم ہندسے کی صداقت پر شک کرتے ہوئے مکان کا ایک ایسا تصور دیا جس میں طبعی حقائق کے بارے میں زیادہ معقول گفتگو ہو سکتی ہے اسکے سامنے ابتدا میں اپنے نظریات کے فلسفیانہ مضمرات نہیں تھے ۔ اسکا مقصد صرف طبعی عالم اور طبعی حقائق کی ایک ایسی توجیہہ کرنا تھا جس کی مدد سے طبعی پیشین گوئیاں ممکن ہو سکیں اور وہ اس میں ایک حد تک کامیاب

۱. Kant, *Critique of Pure Reason*, Part 1, secs. 1 and 2, pp. 32-37 and 41-60 ; *Prologmena*, pp. 28-41.

۲. *ibid*.

بھی ہوا لیکن آئن شٹائن ان نتائج کی فلسفیانہ اہمیت سے اس وقت واقف ہوا جب وائٹ ہیڈ اور رسل کی مشترکہ تصنیف اصول ریاضیہ کے خیالات کی اشاعت شروع ہوئی اور معلوم ہوا کہ ریاضیاتی تصورات دراصل منطقی تصورات کے شاخسانے ہیں اسی احساس کی بدولت اہل منطق یہ کہنے لگے کہ منطق تو محض ایک مسلماتی طریقہ کار ہے اور ایسے کئی مسلماتی نظام بنائے جا سکتے ہیں - (۱) اور اگر ریاضی منطق سے حاصل ہوتی ہے تو جتنے متنوع منطقی نظام ہونگے اتنے ہی ریاضیاتی نظام بنتے چلے جائینگے - جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جلد ہی منطق کے کئی نئے نظام سامنے آ گئے جن کی روشنی میں مختلف ہندسے اور حسابی نظام وضع کئے گئے - گویا منطق ہو یا ریاضی انکا تعلق ہماری افتاد ذہنی اور نظام فکر کے تصور سے ہے جن میں وقت اور حالات اور تجربی معلومات میں اضافہ کے ساتھ ساتھ تبدیلی اور تغیر آ سکتا ہے - اور اسکا بھی امکان ہے کہ ایک ہی وقت میں مکان کے دو تصور قبول اور مروج ہوں جسطرح کہ آج ہو رہا ہے - زمینی پیمائش کے لئے جو ہندسی مقادیر ہم قبول کرتے ہیں ، خلائی سفر میں انکے بجائے دوسری مقادیر مستعمل ہیں اور ان دونوں کا تعلق دو مختلف تصورات مکان سے ہے - ایک کو اگر ''اقلیدسی مکان'' کہیں تو دوسرے کو ''غیر اقلیدسی مکان'' کہا جا سکتا ہے غرضیکہ زمان و مکان کے تصورات کو وجودیات سے نہیں بلکہ فکر کی منطق سے وابستہ سمجھنا چاہئے - ان تصورات کی حیثیت عملی اور وظائفی ہے اور انکی اہمیت انکی کار آوری میں ہے - میرا خیال ہے کہ اقبال اور بیشتر متعلمین اقبال نے زمان و مکان کی اس حیثیت پر توجہ نہیں دی -

اب ہم اس گفتگو کے آخری مرحلے میں آ گئے ہیں - یہ سچ ہے کہ اب بھی چند مباحث غور طلب رہ گئے ہیں لیکن میری دانست میں وہ عنوان جس کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں یورپی فلسفہ کا وہ سماجی پس منظر ہے جس پر اقبال زیادہ توجہ نہیں دیتے - مندرجہ ذیل سطور میں اس سماجی پس منظر کو میں عصر جدید کے فلسفے تک محدود رکھونگا اور بتانے کی کوشش کرونگا کہ وہ کونسے مذہبی و غیر مذہبی حالات تھے جنہوں نے یورپی فلسفے

---

۱ - ملاحظہ ہو قاضی عبدالقادر ، تعارف منطق جدید (کراچی : کراچی یونیورسٹی ، ۱۹۶۵) -

کو تاریخ فلسفہ دی - جس پر اقبال بھی معترض ہیں اور شارحین اقبال بھی - لیکن یہ تنقید و تبصرہ ان لکھنے والوں کا یورپی فلسفہ کے تاریخی پس منظر سے قطع نظر کر کے ہے -

یہ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ مغربی یورپ کی فکری و سائنسی ترقی اسوقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی تاوقتیکہ ہم ان کے اس سماجی انقلاب سے واقف نہ ہولیں جسے یورپ کا نشاط ثانیہ کہا جاتا ہے - صلیبی جنگوں نے یورپ کو ایک نہایت ہی متمدن ملت اور ترقی یافتہ ثقافت سے روشناس کرا دیا تھا جسکے خلاف جنگی شکستوں نے اہل یورپ کا وہ مذہبی تصور بھی ختم کردیا تھا کہ وہ خدا کے منتخب بندے ہیں(۱) اور یہ احساس ہو چلا تھا کہ فرد یا اقوام کی قدر و منزلت مذہبی داعووں سے متعین نہیں ہوتی بلکہ عقل و مشاہدہ سے کام لیتے ہوئے اپنی زندگی کو صحیح راہوں پر ڈالنے سے ہوتی ہے - یورپ نے یہ بھی دیکھ لیا تھا کہ یونانی فلسفہ جو عربی، سریانی اور لاطینی ترجموں کے ذریعے اہل مغرب کو سونپا جا رہا ہے اس پر اس عربیت کی مہر ہے جس سے وہ صلیبی جنگوں میں شکستیں اٹھا چکے ہیں گویا مغرب کو اسلامی تمدن اور روح عربی سے دو محاذوں پر شکست ہوئی تھی جسمیں سے کم از کم ایک سے وہ بآسانی نمٹ سکتے تھے اس ضمن میں تین نام خصوصیت سے لئے جاتے ہیں ایک پیرمیشرون (۲) بیکن (۳) ڈیکارٹ ہے (۲) - پیر میشرون نے یہ دیکھتے ہوئے کہ مغرب کا زوال اسکے روحانی سوتوں سے تعلق ٹوٹ جانے کی وجہ سے ہوا ہے اگر اسی وجدان سے ایک عیسائی کا تعلق ہو سکے جو عیسیٰ کا تھا تو اقوام یورپ کی قسمت بدل سکتی ہے - پیرمیشرون نے غرضیکہ فلاح کی راہ جذبہ ایمانی میں تلاش کی اور ماورائے عقل وجدانات اور واردات روحانی میں حقیقت کو تلاش کرنے کی تلقین کی جبکہ ڈیکارٹ نے عقل کو اسی مقصد کے لئے منتخب کیا - بیکن کے سامنے وجدانی و روحانی کا مسئلہ نہیں تھا بلکہ بمقابلہ انگلستان یورپ

---

۱ - H. Haffding, *History of Philosophy*, trans. E. Merger (New York: Humanities Press), I, 3.

۲ - A. Koyer, *Philosophical Writings of Descartes*, trans. & ed. A. Ans - Combe and P. Geach (London: Nelson & Co., 1954), p. vi.

کے فنکارانہ اور تجارتی ترقیوں کے پیش نظر اہل انگلستان کو ایک ایسا فلسفہ حیات دینا تھا جو انہیں فطرت کو مسنحر کرنا سکھائے اور اقوام یورپ میں اعلیٰ مقام عطا کرے۔ جو صورت ڈیکارٹ کے ساتھ ہوئی تھی کہ اس نے حقیقت کو عقل میں تلاش کرنے کی کوشش کی یہ دیکھتے ہوئے کہ دینیاتی مناقشات الفاظ کے گورکھ دھندوں سے زیادہ نہیں تو اسپائنوزا کٹر یہودیوں سے بیزار ہو کر عقل کی طرف لوٹ آیا تھا۔ لائبینز کے ساتھ ایسی ذاتی وجہ نہیں تھی جو ہمیں اسپائنوزا کے لئے نظر آتی ہے۔ لیکن اسکے ساتھ عقلیت کا پرچاری ہونے کے لئے ایک قوی وجہ تھی (۱)۔ فرانس اور جرمنی کی چپقلش آج کی نہیں پرانی ہے اور دونوں ملکوں کی باہمی جنگوں میں پاپائے اعظم کی حمایت فرانس کو ملجانے کی وجہ سے المانوی ریاستوں کو پاپائی مذہب کے سامنے ہتھیار ڈالنے پڑے تھے ضرورت اس بات کی تھی کہ ایک ایسا تصور دیا جاسکے جسمیں فلسفیانہ بنیادوں پر پاپائے روم کی حیثیت پر ضرب لگے اور اسکی وہ سیاسی اہمیت جو اسکی مذہبی حیثیت سے متعلق تھی ٹوٹ جائے۔ لوتھر کی تحریک شروع ہو چکی تھی لائبینز نے فلسفیانہ بنیادوں پر نظریہ موناد پیش(۲) کیا جو منطقی طور پر اس تصور کا ادعا کرتا تھا کہ ہر فرد ایک ذی روح اور ذی شعور ہستی ہے اس ذی روح ہستی کا تعلق خدا کے ابدی قانون سے ہے اور خدا اور انسان کے درمیان کوئی اور ہستی نہیں۔ اس نظریہ سے یہ زائد از منطق نتائج حاصل ہوتے تھے کہ ہر عیسائی بوجہ ایک ذی شعور ہستی ہونے کے خود اپنی روح کی گہرائیوں میں ڈوب کر انجیل مقدس کے معنی و مفہوم سے واقف ہو سکتا ہے اور انجیل کی تفہیم کے لئے کسی مذہبی پیشوا یا پاپائے اعظم کی ضرورت نہیں اسطرح اصلاح دین کا مسئلہ فلسفہ سے متعلق ہو گیا۔

لیکن لوتھر کی مذہبی اصلاح اور لائبینز کی فلسفیانہ تفسیر سے جو نیا مذہب سامنے آیا تھا ، اسکے پرچاری جلد ہی حکومت کے دفاع میں لگ گئے اور وہ جرمن کسان اور اہل حرفہ جنہوں نے کلیسائی نظام سے آزادی حاصل

۱۔ *Cf. Reconstruction*, p. 183.

۲۔ Leibniz, *Philosophical Papers*, ed., E. Loemkar (Illinois: University of Chicago Press, 1956), vols. I & II.

کرکے انسان کی آزادی کا اثبات کرنا چاھا تھا نئے مذھب کے مبلغین اور حکومت کے سامنے باغی قرار دیے گئے (۱) اور یہ فتاویٰ جاری ھوئے کہ مملکت وقت کے سامنے آواز اٹھانا بغاوت کے مترادف ھے کانٹ اور ھیگل ان لوگوں میں سے تھے جنھیں اپنی تصنیفات اور تحریرات کی اشاعت سے قبل حکومت کے محکمہ احتساب سے اجازت لینی پڑتی تھی۔ یہی وہ فضا تھی جس نے ایک طرف شوپنہار کی یاسیت کرکیگارڈ کی وجودیت اور مارکس کی انقلابیت کو جنم دیا ۔ اس مختصر سے سماجی ثقافتی جائزہ کا مقصد یہ بتانا ھے کہ عقلیت ھو یا ارادیت روحانیت ھو یا مادیت ، مغربی انسان کا اساسی مسئلہ حریت کا ھے اسکو ھمیشہ سے یہ احساس رھا ھے کہ عیسائی روحانیت ھو یا اصلاح شدہ مذھب کے مبلغین ھوں اسکی حریت اور آزادی پر ھمیشہ ضرب پڑتی رھی ھے ۔ اور اسی کے استحقاق کی کوشش ھمیں عصر حاضر میں دوبارہ نظر آتی ھے ۔ غرضیکہ فلسفۂ یورپ کا مسئلہ عقلیت اور ارادیت کے جنگ کا نہیں بلکہ فرد اور جماعت کے تعلق انسانی زندگی کا مسئلہ ھے اور اگر اسی منطق کو فلسفۂ اقبال کے سمجھنے میں سامنے رکھیں تو فکر اقبال کا ایک نیا پہلو سامنے آسکتا ھے ۔

---

۱ - G.H. Sabine, *History of Political Thought* (London: George Harrap & Co.,1957), pp. 308, 314-315.

Cf. Reconstruction, p.183.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

This Journal is devoted to research on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamic Studies, Comparative Religion, Philosophy, History, Sociology, Languages and Literature, Art and Archaeology.

Published alternately
in
English and Urdu

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15/-	$ 5.00 or £ 1.75

Price per copy

Rs. 4/-	$ 1.50 or £ 0.50

All contributions should be addressed to the Executive Editor, *Iqbal Review*, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H.S., Karachi-29. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by
Dr. Abdur Rabb, Executive Editor of the *Iqbal Review* and Director, Iqbāl Academy Pakistan, Karachi.
Printed at
AL-HAMD Printing Industries,
60/Z-3, Block 6, P.E.C.H.S., Karachi-29.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

January 1972

Executive Editor: Abdur Rabb

IN THIS ISSUE